

Den ideologiske staten

En analyse av det iranske teokrati

Harriet Martine Strøm Toft



Masteroppgave i Statsvitenskap

Institutt for Statsvitenskap

UNIVERSITETET I OSLO

Oktober 2007



Forord

Arbeidet med å komme i mål med oppgaven har vært både krevende og interessant. Det er med stor glede, men samtidig med litt vemod at masteroppgaven min er ferdig. Det er mange som fortjener en takk for dette. Først vil jeg takke min veileder Daniel Heradstveit ved NUPI for god veiledning og fruktbare samtaler. Ikke minst fortjener han en takk for at han støttet meg i valget om å begynne med persiske språkstudier, midt under masteroppgaveskrivingen.

Reidar Visser ved NUPI og Trond Nordby ved UIO, fortjener også en takk for god tilbakemelding og hjelp.

Ellers vil jeg takke Mehda for gode samtaler om Islam og Thale for hjelp vedrørende oversettelsen av Konstitusjonen. Agnes må også takkes for korrekturlesingen.

Sist, men ikke minst, vil jeg takke Torstein for alle gode faglige og ikke-faglige samtaler og ikke minst nitidig gjennomlesing og støtte til oppgaven.

Oppgavens omfang er på 28 673 ord.

Harriet Martine Strøm Toft

Oktober 2007

Kommentarer til transkripsjonen

Det er mange måter å transkribere det persiske og arabiske alfabetet til norsk. Alle er kunstige. Likevel, med et ønske av å være konsekvent i oppgaven, har persiske og arabiske navn og termer blitt transkribert etter regler av Finn Thiesen, førsteamanuensis ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved Universitetet i Oslo.

Noen unntak fra regel er likevel gjort for å tillate vanlige stavelser for noen kjente navn som for eksempel Ayatollah Ruhollah Khomeini.

Innhold

FORORD	7
KOMMENTARER TIL TRANSKRIPSJONEN	9
INNOLD	11
INNLEDNING	13
PROBLEMSTILLING	14
OPPGAVENS STRUKTUR	16
1. TEORI OG METODE	18
1.1 TEORI	18
1.1.1 Politisk kultur	18
1.1.2 Ideologi	20
1.1.3 Symboler	22
1.2 METODE	26
1.2.1 Hermeneutikk	27
1.2.2 Kilder og kildekritikk	31
1.2.3 Reliabilitet og validitet	34
2. DEN IDEOLOGISKE DEFINISJON AV DEN ISLAMSKES STAT: VELĀYAT-E FAQH	37
2.1 DEN RELIGIØSE KONTEKST	37
2.2 TOLVSEKTEN	39
2.3 EMĀMATET	40
2.4 AYATOLLAH KHOMEINI OG OPPRETTELSEN AV DEN ISLAMSKES REPUBLIKKEN IRAN	41
3. KHOMEINI SITT HOVEDSYMBOL: DEN ISLAMSKES STAT	42
3.1 DEN POLITISKE KONTEKST	44
3.2 DEN ISLAMSKES STAT	46

3.3	VELĀYAT-E FAQIH.....	48
3.4	KHOMEINI SINE STRATEGISKE TREKK FOR IDEOLOGISK INNFØRING	51
4.	FRA IDEOLOGI TIL PRAGMATIKK.....	58
4.1	VELĀYAT-E FAQIH I KONSTITUSJONEN AV 1979	62
4.1.1	<i>Konstitusjonen under Khomeini.....</i>	<i>68</i>
4.2	VELĀYAT-E FAQIH I DEN REVIDERTE KONSTITUSJON AV 1989.	70
4.2.1	<i>Konstitusjonen under Khamenei</i>	<i>76</i>
4.3	IDEOLOGISK ENDRING?.....	78
5.	KHATAMI SITT HOVEDSYMBOL: DET ISLAMSKES DEMOKRATI	80
5.1	DEN POLITISKE KONTEKST.....	81
5.2	FRA RELIGIØSE ABSOLUTTER TIL SEKULÆR PLURALISME.....	88
5.3	KHATAMI SINE STRATEGISKE TREKK FOR IDEOLOGISK ENDRING	92
5.4	IDEOLOGISK ENDRING?.....	99
6.	OPPSUMMERING	104
	KILDELISTE.....	106

Innledning

Hensikten med denne oppgaven er å undersøke de grunnleggende verdier og orienteringer i Khomeini sin teokratiske ideologi samt kartlegge endringer ideologien siden den ble innført og institusjonalisert etter revolusjonen i 1979.

Den iranske revolusjonen i februar 1979 var utvilsomt en rystende politisk hendelse. Det raske fall av det mektige, autokratiske og amerikanskstøttede kongedømmet, anvendelsen av religion som primæragenten for politisk mobilisering og det sterke fiendebildet av Vesten og etableringen av et teokrati i de siste tiår av den tyvende århundre, kom som en stor overraskelse for samfunnsvitere over hele verden.

Den iranske revolusjonen passet verken mønsteret for tidligere revolusjoner i historien eller forventningene til selv de mest velinformerte om iranske forhold. I 1978 var landet ved å bli en sekulær stat etter mønster fra Europa. Året etter ble altså staten transformert til et islamsk teokrati. Etableringen av et islamsk teokrati medførte at religionen fikk en avgjørende rolle i politikk og statsstyring. Iran fremstår derfor som et enestående land ved å ha en statsleder fra de islamske geistlige, som hevder legitimitet fra Gud. Doktrinen som forfekter denne styringsretten til de geistlige, er *velāyat-e faqih*. Den islamske republikkens bestanddeler, alt fra dens konstitusjon, institusjoner og sosiale struktur er utformet med rot i Ayatollah Khomeinis syn på stat og samfunn.

Khomeinis filosofi og ideologi er derfor av stor betydning for å forstå både revolusjonen og ikke minst for å begripe de prinsipper staten styres etter i dag.

Mye av det som blir skrevet om Iran i dag gjelder landets forhold til omverden. I denne oppgaven derimot, er det de interne forhold som interesserer oss. Det er flere grunner til at det er interessant å analysere den teokratiske ideologi.

For det første har tragiske hendelser som 11. september minnet verden på at det finnes krefter i andre deler av verden, kanskje spesielt Midt-Østen, som ønsker å

utfordre Vestens dominerende maktstrukturer. Her er kunnskaper om den iranske revolusjon og dens ideologi viktig fordi Khomeini sin suksess med den iranske revolusjon fortsatt står frem som et eksempel for dagens islamske utfordrere til Vesten. Khomeini sin seier i å oppnå sine mål var på mange måter en kamp for å etablere et alternativ til den vestlige, sekulære staten.

Ved å være knyttet geografisk til både til Midtøsten, Sentral – og Sør-Asia, og med store olje– og gassforekomster og en befolkning på 70 millioner, har staten relativt store maktressurser og fremstår som en viktig regional aktør. Dette er nok også en av grunnene til at Iran er et av de områdene som USA til enhver tid har vært opptatt av, men hvor de amerikanske presidenter kan sies å ha ”snublet”. Carter hadde gisselaksjonen, Reagan Iran-Contra-skandalen og George H. Bush Oktober-øvraskelsen. Clinton på sin side, tok flere steg for å gjenoppbygge USAs forhold til Iran. Siste presidenten på stammen, George W. Bush derimot endret USA tilnærmingen til Iran ved å inkludere dem i ”the Axis of Evil”.

Siden Iran ble ett av landene i ”onnskapens akse” og etter at det ble oppdaget at de søker å anrike uran for å eventuelt kunne utvikle atomvåpen, har Iran fått betydelig større plass i nyhetsbildet. Nesten hver dag leser vi om dette forunderlige landet og de spisse uttalelsene til landets president. En utbredt tendens i de samme media er at presidentens politiske rolle blir feiltolket og hans betydning blir overdrevet. Denne oppgaven støtter seg til iranske statsvitere som hevder at en forutsetning for å kunne forstå iransk politikk er kunnskaper om den ideologien som ligger til grunn for statsdannelsen og for den politikken som blir ført. Så hva er så denne teokratiske ideologi? Dette er det første spørsmålet jeg vil besvare i denne oppgaven.

Problemstilling

Denne oppgaven har to hovedproblemstillinger som begge er knyttet til ideologiens rolle i Iran, det være seg både ideologidannelse og den eventuelle ideologiendring.

Den første problemstillingen søker å analysere *hvordan Khomeini anvender begrep fra Shia for å gi politisk næring og drahjelp til den iranske revolusjon i 1979.*

For å kunne drøfte ideologidannelse vil det fokuseres på religionens rolle i overføringen av religiøse begreper til den politisk ideologi, eksemplifisert med Khomeini.

Det er verdt å bite seg merke i at ideologi har mange fellestrekk med religion. I følge Parsons (referert til i Geertz 1973:199) kjennetegnes både religion og ideologi, i motsetning til vitenskapen, ved det han kaller ”kognitiv utilstrekkelighet”. Religion blir i denne oppgaven sentralt fordi den teokratiske ideologien har sitt opphav i Islam.

Ved å oversette det teologiske til det politiske gjør Khomeini gjennom sin ideologi det metafysiske om til det mer håndfaste. Det er denne tydeliggjøringen av det metafysiske gjennom ideologien som gir en mobiliseringskanal (Dabashi 2003:137). En måte å demonstrere det hellige på er gjennom å ta i bruk symboler. Den islamske religionene representerer et skattekammer av symboler som har potensialet i seg til å mobilisere til politisk handling. Dette var nettopp Khomeini sitt politiske prosjekt da han skapte den teokratiske statsorden.

Like fullt var Khomeini pragmatisk i sine valg. I følge Webers teori om karismatisk lederskap vil revolusjonære ledere og deres ideologiske forpliktelser ofte bli erstattet med mer teknokratiske og pragmatiske verdier (Weber 1993).

Dette leder oss inn på oppgavens andre problemstilling: *Kan en spore en endring i den iranske tilnærmingen til politikk fra å være ideologisk til å bli pragmatisk? Har det vært en ideologisk endring i den politiske retorikken i Iran?*

Analysen av den Iranske konstitusjonen og av president Khatami bidrar til å kaste lys over eventuell endring i den iranske tilnærming til politikk. I tillegg kan den belyse hvordan ideologien avlagrer seg i politisk praksis. Oppgaven undersøker om den reviderte iranske konstitusjonen fikk en mer pragmatisk og saksrettet orientering etter Khomeini sin død og hvorvidt en var vitne til en ideologisk nyorientering ved valget

av Mohammad Khatami i 1997. Den ideologiske nyorientering analyseres ved å undersøke om det er endring i de ideologiske begrepene over tid, gjennom en analyse av Khomeini og Khatami sine sentrale ideologiske begreper i den politiske debatt.

Oppgavens struktur

Kapittel 1 redegjør for oppgavens teoretiske og metodiske rammeverk.

Oppgavens to hovedbegreper er ideologi og symboler og i kapittelets første del blir disse begrepene presentert og problematisert.

I metodedelen blir det den tolkende metode i oppgaven begrunnet og forklart. Videre blir den operasjonelle definisjonen av ideologi og symboler i oppgaven drøftet i lys av reliabilitet - og validitetsproblemer. Grunnet oppgavens bruk av både sekundær og primærlitteratur faller et avsnitt vedrørende kilder og kildekritikk også inn under metodedelen av kapittelet.

Kapittel 2 i oppgaven er en analyse av hjørnesteinen i Khomeinis ideologi, prinsippet om *Velāyat-e faqih*. Denne grunnsetningen sier at islamske rettslærde har rett til å herske så lenge den tolvte imamen er fraværende. Den fungerer som fundament for det teokratiske regimet

Kapittel 3 analyserer Khomeini sin religiøse symbolbruk. Dette kapittelet er skrevet med utgangspunkt i Khomeinis egne verker og derfor primærlitteratur.

I kapittel 4 vises hvordan *velāyat-e faqih* som ideologi blir oversatt til politisk praksis i den islamske republikken Iran, via konstitusjonene av 1979 og 1989.

Kildematerialet i dette kapittelet er hovedsakelig konstitusjonen og dermed primærlitteratur.

Kapittel 5 analyserer Khatamis symbolbruk om ”det islamske demokrati”. Kildene i dette kapittelet er primært Khatamis egne verk og derfor primærlitteratur.

Kapittel 6 oppsummerer oppgaven.

1. Teori og metode

1.1 Teori

Som en moderne lånedisiplin har statsvitenskapen røttene sine fra humaniora og andre samfunnsvitenskaper. Dagens statsvitenskap trekker på både historie, sosiologi og økonomi, men også antropologi og psykologi (Chabal og Daloz 2006:6). Som en konsekvens av dette benytter en seg ofte av teoretikere fra andre fagområder når en søker å forklare statsvitenskapelige fenomener. Ideologi og symboler er eksempler på studieobjekter som opprinnelig ble analysert av utøvere tilhørende andre disipliner, men som nå hyppig studeres innenfor statsvitenskapen.

Denne oppgaven illustrerer at grensene mellom disiplinene ikke er entydige. Det teoretiske fundamentet bygger på bidrag fra teoretikere som skriver innenfor sine respektive fag, men utgjør like fullt en meningsfull enhet som tjener til å belyse oppgavens problemstilling. Arbeid av Clifford Geertz, Victor Turner, Max Weber og Ferdinand de Saussure danner oppgavens teoretiske rammeverk.

Ideologi og symbol er oppgavens to hovedbegrep. Før disse skal presenteres er det hensiktsmessig å redegjøre for begrepet politiske kultur.

1.1.1 Politisk kultur

Forholdet mellom de ideologiske prinsipper, trossystemer og en mer pragmatisk og saksorientert holdning til politikk, inngår gjerne i begrepet om politisk kultur (Østerud 2002:180).

Når det gjelder termen kultur er det i likhet med ideologi et vagt og diffust begrep, og det varierer i stor grad hva som faller innenfor og utenfor definisjonen. Kultur betraktes her som ett av nøkkelfundamentene for sosialt liv, der politisk handling finner sted. Med andre ord må ideologi og symboler studeres innenfor sitt kulturelle miljø fordi kulturen utgjør konteksten for politikken (Geertz 1973:14; Chabal og Daloz 2006:22). Dette betyr at kultur ikke nødvendigvis forklarer eller bestemmer

utfallet av politiske handlinger, men at de er avhengig av et teorigrunnlag som vektlegger det kulturelle miljø (Chabal og Daloz 2006:22).

Geertz (1973) analyserer kultur som et system av mening og ikke primært som et system av verdier. Dersom en ser på kultur som et system av verdier blir tilnærmingen ofte normativ og etnosentrisk, noe som gjør det vanskelig å forklare forskjeller innenfor en kultur. Derimot vil en ved å se på kultur som et system av mening, kunne ha ulike verdier og oppfatninger innenfor et samfunn (Chabal og Daloz 2006:22). Kultur anses derfor i denne oppgaven både som et system av mening som mennesker bruker for å takle sin hverdag og et grunnlag for sosial og politisk identitet som påvirker folks handlinger. Geertz anlegger dette overordnede synet på kultur. Likevel er det ikke lett å få tak på alle elementer av hans kulturdefinisjon. Grunnen til dette er at han presenterer sitt syn på kultur gjennom hele boken ”The Interpretation of Meaning”. Med utgangspunkt i to av disse påstandene vil kultur defineres som følger:

Kultur er et system av arvede konsepter uttrykket i symbolske former.

Kultur er meningsstrukturer der mennesker gir form til sine erfaringer.

(Geertz 1973)

At kultur er nedarvede konsepter antar en sammenkoblet og strukturert helhet. I tillegg forutsetter begrepet at det finnes en historisk dimensjon og at kultur ofte blir uttrykt gjennom symboler. Til slutt vil politisk kultur forstås som en av de arenaer der meningsstrukturer blir uttrykket. Atferd blir dermed inkludert, fordi det er gjennom handlinger, både sosiale og politiske, at ulike kulturelle former kommer til uttrykk.

Som vist over forstås altså kultur som produksjon av mening og det er fordi disse meningene nettopp er skapt innenfor den sosiale verden, at de aldri er helt fastlåste. Noen meninger er stabile, mens andre kan variere. Denne variasjonen betyr at til tross for at mening alltid finnes i en sosial kontekst, kan en også si at den aldri helt bestemmes av konteksten (Twaiats, Davis og Mules 2002:2). Meningen vandrer fra en

kontekst til en annen og ender noen ganger et helt annet sted enn den startet. Den blir således erstattet og endret på. Dette betyr likevel ikke at det er noe som går feil i overføring av mening, men at dette er en del av meningsprosessen (ibid). Meningen til et symbol kan på denne måten ende opp med en annen mening enn den først hadde. På samme måte blir Khomeinis religiøse kultur overført til den politiske kulturen der den avtegner seg i den politisk ideologien. Slik får religiøse symboler ny mening som følge av endret kontekst, samtidig som den affektive delen av det religiøse symbol blir dratt med over i den politiske sfæren.

1.1.2 Ideologi

I de senere år har de fleste samfunnsvitere som forsker på revolusjon hatt et økt fokus på ideologi og den politiske kulturens rolle (Burns 1996:349). For å kunne svare på oppgavens problemstilling er Khomeini sin ideologiske begrunnelse for revolusjonen derfor helt sentralt. Denne betraktningen får støtte hos Enayat (1983:163), som argumenterer for at dersom en ønsker å forstå den styrende ideologi i den islamske republikken Iran, må en studere Khomeini sine ideologiske argumenter for *velāyat-e faqih* nøye. Ideologi betraktes dermed som en viktig faktor i iransk politikk siden 1979.

Det knytter seg imidlertid en fare ved å benytte seg av termen ideologi. Begrepet ideologi er blitt anklaget for selv å ha blitt ideologisert samtidig med at det har ulike og ofte negative konnotasjoner knyttet til seg (Geertz 1973:195). Ofte blir ideologi brukt til å karakterisere en samling ideer som er ekstreme. Mange vil på grunn av dette kunne hevde at opponenter er knyttet til en ideologisk tenkning, men at en selv er karakterisert etter prinsipper, pragmatisme eller fornuft (Eatwell 1999:2). Ideologi som tidligere var et konsept knyttet til en samling av idealistiske politiske forslag, noen ganger intellektuelle og upraktiske, har i senere tid fått mer detaljert og spesifikk betydning (Geertz 1973:195). For eksempel definerer Weber (refert til i Geertz 1973:196) en ideologi som ”de integrerte påstander, teorier og mål som konstituerer et sosiopolitisk program, ofte med en innblanding av propaganda”.

Hvorvidt det kreves et eksplisitt politisk program for at noe kan kalles en ideologi, har også vært gjenstand for debatt (Burns 1996:349).

Som antydnet finnes det ingen faglig konsensus med hensyn til hva som utgjør en ideologi. For at oppgavens problemstilling skal kunne besvares må likevel en avgrenset og presis definisjon av dette sentrale begrepet legges til grunn. Akhavi (1985:xiii) forstår en ideologi som ”et trossystem vedrørende politikk og samfunn der ideer er brukt som våpen for å etablere, forsvare og fremme interesser”¹.

Definisjonen viser til et fokus på ideene som verktøyet i en interessekamp. Ideene utgjør dermed middelet, men også målet for å bevare eller styrke sin posisjon i kamp mellom motstridende interesser. Denne definisjonen av ideologi virker hensiktsmessig for mitt forskningsmål fordi jeg senere i oppgaven skal analysere de revolusjonære tankene som etter hvert kommer til uttrykk gjennom symboler, i den rådende statsideologi.

I følge Geertz (1973:187) sin taksonomi har ideologi gjerne innslag av følgende elementer. Den er *dualistisk* i den forstand at den setter ”oss”, de gode, opp mot ”de andre” onde og hevder ”at de som ikke er med oss, er mot oss” (Geertz 1973:198). Den er ofte ”*fremmedskapende*” ved at den angriper, viser mistillit og arbeider mot etablerte politiske institusjoner, den er *doktrinær* ved å hevde komplett og ekskluderende besittelse av den politiske sannhet og avskyr kompromisser. Den er *totalitær* ettersom den tar sikte på å ordne hele det sosiale og kulturelle liv i tråd med sine idealer. Den er *futuristisk* ved at den jobber mot et utopisk høydepunkt i historien der en slik orden er etablert (ibid). Til tross for dette trenger en ikke nødvendigvis å vektlegge alle disse elementene like mye for at det skal kunne betraktes som en ideologi. De varierer i både rekkevidde og omfang. Noen ideologier kan være mer samfunnsbevarende, mens andre anlegger mer samfunnskritiske posisjoner. Enkelte ideologier er nærmest totale og dekker alle feltene over, mens andre gjelder mer

¹ Min oversettelse. Sitater som i denne oppgaven er skrevet på annet språk, blir hovedsakelig oversatt til norsk.

begrensede områder (Østerud 2002:168). Ideologi kan således både ha en vid og snever betydning.

I denne analysen vil jeg holde meg til den snevre definisjonen til Geertz for å avdekke grad av ideologiske innslag i Khomeinis politiske skrifter. Taksonomien er hensiktsmessig for å avgjøre om Iran under Khatami beveger seg bort fra ideologi til en mer pragmatisk tilnærming. Om dette er tilfellet vil i så fall Khatami sin politikk ikke kunne plasseres under de ulike begrepene til Geertz.

Ideologi kan sees på som et intellektuelt kart eller trossystem, som hjelper oss i finne vår vei i verden. Det hjelper oss til å forstå vår plass i den og til å analysere de sosiale og politiske hendelser som skjer og kan dermed gi mening og håp (Harrison 2003:136). Like viktig som ideologi kan anvendes på å de sosiopolitiske ”håndfaste” ideene, kan en også analysere den sosiale og psykologiske kontekst vedrørende ideologisk tenkning (Geertz 1973:201). En kan altså bruke ideologisk overbevisninger både når en ønsker å forstå verden eller en hendelse som en lever i, og som et verktøy for forskningsanalyse av ideer og symboler. Ideologier trenger ikke å være logiske, velstrukturerte eller sammenhengende, men ens mening og handling brukes som referanse til denne overbevisningen (Harrison 2003:137).

1.1.3 Symboler

Politisk ideologi bygger på en rekke symboler (Burns 1996:350). Symbolene i den islamske ideologi vil bli gjenstand for analyse i denne oppgaven. Den teoretiske definisjon av symboler forstås her som ”gjenstander, handlinger, relasjoner eller språklige formasjoner som står tvetydig for et mangfold av mening, men som kaller frem følelser og driver folk til handling” (Cohen 1974:ix). Dette er en vid definisjon av begrepet og medfører at nesten hva som helst kan betraktes som symbol så lenge de har de overnevnte egenskapene. Både ideologiens tilhengere og forskere kan identifisere disse fordi de som regel blir beskrevet med få ord og blir referert til konstant både i revolusjonsfasen og etterpå. Det som derimot kan være vanskelig, er å få tak på symbolets mening og tolkning da dette kan variere mennesker i mellom,

avhengig av tid og sted. De politiske symboler har som regel ingen meningstygnde i seg selv. Det samme symbolet kan bety, eller er skapt for å bety, forskjellige ting for ulike grupper. Derfor får de først sin mening når de blir benyttet i bestemte situasjoner og sammenhenger: ”Symbolsk mening er derfor alltid kontekstuell mening” (Heradstveit og Bjørge 2000:96).

Symboler appellerer til følelseslivet. Evnen til å vekke følelser som driver folk til handling er en typisk og grunnleggende egenskap ved symbolet. Følelser for symboler er ikke universelle, men kulturelle. Likevel gir ikke alle innenfor den samme kultur, symbolene like mye betydning (Sperber 1989:104). Derfor bør man i følge Geertz, som nevnt under 1.1.1, fokusere på mening. Turner (1964:30) argumenterer for at symbolets mening er samlet rundt to poler, den ideologiske og den emosjonelle. Der den emosjonelle polen viser til dype menneskelige erfaringer som har å gjøre med livsprosesser og følelser som liv og død, redsel og glede, begjær, hat og kjærlighet, refererer den ideologiske polen til grunnleggende verdier og normer i samfunnet som utgjør den sosiale og moralske orden (Heradstveit og Bjørge 2000:91). Islam som religion innehar begge disse polene, mens kristendommen, i hvert fall protestantismen, har lite av den sosiale orden. I protestantismen er det som kjent troen alene som er det avgjørende, ikke ens handlinger.

Et symbols mening vil ofte være knyttet til begge disse polene, men i mange tilfeller ligger hovedvekten på den ene eller andre siden (Heradstveit og Bjørge 2000:91). I denne oppgaven vil den ideologiske polen bli analysert. Når en karakteriserer et system av ideer og symboler som ideologiske i fag, blir det som regel implisert at ideene er partiske (Kaplan og Manners 1972:113). Det betyr at istedenfor å være objektive ideer er de skapt for å forsvare eller angripe noe annet.

Det samme kan sies å gjelde symboler. Et symbol er i følge Heradstveit og Bjørge (2000:90) alltid konnotativt og flertydig. Dette betyr at konnotasjonene, altså symbolets tilleggsbetydning, er blitt så kraftige at de nærmest har tatt over meningen til symbolet, slik at en ikke lenger kan si at symbolet har noen klar denotativ

grunnbetydning (ibid). Denotativ forstås som symbolets leksikalske betydning. Et symbol har altså et uttrykk, men mange innhold. På denne måten er symboler åpne for flere tolkninger. Tolkning av Khomeini og Khatamis symboler, vil være gjenstand for vurdering gjennom hele oppgaven.

Mange forskere skiller som Turner (1975:150-151), mellom symbol og tegn. For han er symbolet "multivokalt", flerstemmig, mens tegnet er "univokalt". Dette betyr med andre ord at symbolet har ett uttrykk, men mange innhold, mens tegnet derimot oftest er denotativt og entydig. Filosofen C.S. Peirce (referert til i Heradstveit og Bjørge 2000:31) derimot, ser på symbolet som en av tegnets tre grunntyper der symbolet er et umotivert og vilkårlig tegn, slik en finner det for eksempel i språket. Her er det ikke noe naturgitt forhold mellom tegnet og objektet. Det er bare gjennom en sosialt etablert kode at et symbol står for noe. Dette kan forklares nærmere ved å benytte seg av lingvisten Ferdinand de Saussure sine tanker rundt tegnet.

Et tegn er ifølge Saussure en korrelasjon mellom et fysisk uttrykk, "signifier", og et innhold, "signified". "Signified" er altså det mentale begrepet eller ideen som uttrykket referer til. Forholdet mellom dette uttrykket og innholdet betegnes som "signification" (Turner 1975:150). Det er vilkårlig hvordan et uttrykk er formet og dermed også hvordan et uttrykk er koblet sammen med et innhold. Det er bare gjennom en konvensjon, der folket er enige om hva et tegn betyr og hvordan det skal brukes, som gjør en i stand til å koble et uttrykk sammen med et bestemt innhold (Heradstveit og Bjørge 2000:24). Det er slik et tegn får mening. Likevel kan det også være innholdssiden, det som er "signified", som er tilfeldig og konvensjonell. Denne innholdssiden avhenger av konteksten den er satt inn i, den er flytende og subjektiv (Bonham 2007 [power point presentasjon]). Et eksempel på dette er uttrykket (signifier), "terrorisme" som er brukt av mange regjeringer, blant annet USA, Russland og Sri Lanka. Innholdet (signified) derimot, som blant annet gjerningsperson og hva de gjør, er ganske forskjellig: Al-Qaida, tsjetsjenere og de tamilske tigrene. På denne måten ser en at det eneste stabile ved symbolet er uttrykket

”terrorisme”, men at oppfatning, altså innholdet, avhenger av den sosiale sammenhengen og konteksten det brukes i.

Individer kan på denne måten tilføye personlig mening til et symbol ved å for eksempel bringe nye konsepter innenfor sin semantiske sfære eller ved å inkludere det i private fantasier. En slik privat konstruksjon, kan bli del av en offentlig hermeneutikk eller standardisert tolkning og på denne måten kan et symbol endre betydning og innhold (Turner 1975:154). En slik rekodifisering, der gamle symboler blir omdefinerte og satt inn i nye verdigmessige sammenhenger, er et viktig element i mange politiske endringsprosesser (Heradstveit og Bjørge 2000:96).

Et sentralt aspekt ved Cohens definisjon (gjengitt over) er at symboler kaller frem følelser og er triggere for sosial og personlig handling i den offentlige arena. Dette er grunnen til at det symbolske aspektet i politikken noen ganger dominerer helt det pragmatiske (Brox 1985). Det utløser prosesser hos mottakeren og produserer effekter som ikke bare er avhengig av variabler som kontrolleres hos avsenderen. Denne ”multivokaliteten” hos symbolet gjør det mulig for en rekke grupper og individer å relatere seg til det samme symbolet på grunn av dets egenskaper av signifier-signified. De kan med andre ord forholde seg til samme uttrykk, men legge ulikt innhold i det. Andre grupper igjen kan danne koalisjoner ved å vektlegge ulike uttrykk, signifier, til det samme innholdet, signified. Et symbol kan på denne måten stå for noe, men det kan også stå i stedet for noe. På denne måten gjør symboler løgn, hykleri og simulering mulig (Brox 1993:24).

Sist, men ikke minst, for at symboler skal få noen sosial effekter, må de som Weber (1993:7) argumenterer for, bli båret frem og forfektet av mektige sosiale grupper. Noen må ha sterk respekt for dem, feire dem, forsvare dem samt uttrykke og pålegge andre dem. Så lenge symboler virker på denne måten er det ingen grunn for å slutte å bruke dem. Dersom symbolet derimot ikke lenger utløser de forventede prosessene hos mottakeren, har de mistet sin effekt og er i denne betydningen meningsløse. Så

hva gjør man da, når politiske symboler og gammel retorikk ikke fungerer lenger, men behovet for å sende budskap består? Man finner på en ny.²

1.2 Metode

Oppgavens teoretiske tilnærming understreker betydningen av *mening* i det politiske liv og *tolkningen* av politiske spørsmål gjennom begreper som *forståelse* og *fortolkning*. Gjennom hermeneutisk metode bidrar fortolkende teori til konkurrerende og/eller komplimenterende perspektiver for å forklare og forstå politikk (Gibbons 2006). Et eksempel på dette er anvendelsen av semiotikk i oppgaven.

Semiotikk forstås som læren om tegn og hvordan tegnene får mening. Hele poenget med en semiotisk tilnærming til politisk kultur er at det hjelper meg til å få tilgang til den konseptuelle verden jeg ønsker å studere slik at jeg kan avdekke hvordan mening blir etablert og kommunisert i politiske prosesser. Dette er i følge Heradstveit og Bjørge (2000:15), noe man vanskelig fanger inn med tradisjonelle statsvitenskapelige analysemåter. Således kan en semiotisk tilnærming utvide perspektivet i den politiske analysen og en kan få innsikt i viktige politiske prosesser som foregår også på et ubevisst plan. Dette impliserer i praksis en "oversettelse" som er mer kjent innenfor litteraturvitenskapen enn i samfunnsvitenskapen (Geertz 1973:10). "Oversettelse" forstår jeg som en måte å fremvise logikken av hva andre gjør, innenfor et system av mening.

Anvendelse av et semiotisk perspektiv kan bidra til gå inn i flere ulike problemstillinger i politisk analyse. En av disse problemstillingene kan nettopp være å avdekke grunnleggende verdier og orienteringer i politikken. Gjennom en innholdsanalyse kan en si noe om innholdet og også om hvordan ideologien, verdiene og orienteringene endrer seg over tid. For å svare på oppgavens problemstilling anvender jeg derfor en slik tilnærming.

² ... eller presenterer seg selv ved hjelp av handlinger, fremfor ord... Dette antas å ha skjedd under Ahmedinejad. Grunnet oppgavens omfang blir ikke dette analysert, men er en interessant problemstilling for eventuelle videre studier.

Når forskere tolker politiske signaler, er dette i realiteten en form for tolkning av tegn. Semiotisk teori kan dermed hjelpe denne oppgaven til å klargjøre denne tolkningsprosessen. Som vi har sett fra teorien kan symbolet være et umotivert og vilkårlig tegn slik en finner det for eksempel i språket. Dette fører meg inn på den hermeneutiske vitenskapen som har tolkning av tekster som sitt felt.

1.2.1 Hermeneutikk

Hermeneutikk har som grunnleggende premiss at det er viktig å fortolke for å kunne forstå (Boolsen 2006:38). Analysemetoden vektlegger intensjonal forståelse av handlinger fremfor kausale forklaringer ved å knytte handlingen til en hensikt, en intensjon, en plan eller et prosjekt hos den handlende (Elster 1989:157). Intensjonal forståelse som meningen med handlingen.

Opprinnelig var hermeneutikk en teologisk inspirert teori og metode gjennom studier av religiøse tekster. Tanken var at det eksisterte ulike lag av mening i Bibelen og tilsvarende tre ulike måter å lese den på: bokstavelig, sjelelig og mystiske (Krogh et.al.2000:222). Uten å skulle utdype dette noe mer er det verdt å merke seg tanken om at det er mulig å forstå en tekst på forskjellig nivåer gjennom én og samme tekst.

Hermeneutisk tankegang har blitt videreutviklet en rekke ganger. En mer filosofisk forståelse av begrepet ble utviklet på 1800-tallet som en reaksjon på en økende naturvitenskapelig tilnærming til kunnskap om historie, samfunn og tekster. Wilhelm Dilthey (1999:235-236) bidro til denne forståelsen ved å hevde at det som skiller naturvitenskapene og samfunnsvitenskapene er datamaterialet. Som en konsekvens av dette kan naturfenomen beskrives og forklares gjennom observasjon, mens studiet av mennesker krever at en forstår den verden som informerer, motiverer og konstituerer historiske og sosiale fenomen. Skillet mellom forståelse og forklaring kan i følge Jon Elster (1989:164) tydeliggjøre forskjellen mellom de to vitenskapene. Vi kan ikke *forstå* den uorganiske natur eller den ikke-menneskelige organiske natur, fordi slike data ikke har mening. På samme måte kan en ikke *kausalforklare* en bevisst

menneskelig handling. Den kan bare analyseres i lys av den plan hvor den inngår i, altså dens kontekst. Dette er ofte uttrykket gjennom litteratur, kunst, språk, dokumenter, lover og institusjoner.

Teksten utgjør en helhet og kan være både et enkelt utsagn eller en hel bok. I en tekst er utsagnet som regel uttrykt i skriftlig form, men kan også ta form av muntlig overlevering, medier og lignende.

En sentral oppfattelse i hermeneutikken er at det settes et grunnleggende skille mellom tekst og tale (Heradstveit og Bjørge 2000:58). Når et utsagn blir fiksert i skrift får dette viktige konsekvenser. Som andre hendelser er en talehandling per definisjon flyktig (ibid). I en tekst derimot, blir talen frosset eller fiksert og dermed bevart. Dette kan også en tale eller utsagn bli ved å bli tatt opp i ”det kollektive minnet” til en gruppe og på denne måten befestet som en del av kulturen. Noe av det som særpreger en tale- eller dialogsituasjon er at både avsender og mottaker er til stede. Dermed fastsettes selve situasjonen som utsagnet kommer i, altså konteksten for tolkningen. Ved eventuelle uklarheter kan talerens intenderte mening avklares. Dette medfører at en langt på vei får et sammenfall mellom meningen til utsagn og den intenderte mening (Heradstveit og Bjørge 2000:59)

Derimot er dette annerledes i en tekst fordi når utsagnet får en skriftlig form, blir teksten uavhengig av forfatteren sine intensjoner (ibid). Skrevne tekster har ennå en avsender, men ingen spesiell mottaker. Mottakeren av en tekst kan derfor være alle som kan lese og teksten kan tolkes på helt andre måter enn hva som var forfatterens opprinnelige hensikter. Ved overgangen fra tale til tekst får en større avstand til budskapet. Det avgjørende er ikke lenger å avdekke forfatterens budskap, men å finne den mening som ligger i teksten. Dette til tross for at meningen i teksten kan være noe annet enn den intenderte mening (Krogh et.al 2000:281).

På samme måte som man tolker en tekst, kan jeg i følge Ricour (1981:197) tolke meningsskapende, sosiale handlinger. Grunnen til dette er at meningsfulle handlinger

gjennomgår den samme prosessen som språket når det blir nedskrevet. Slik språket forandrer seg, endres også handlinger. Derfor må man når en tolker andre sine handlinger, konstruere meningen gjennom aktiv ”lesning” (Heradstveit og Bjørge 2000:61). En kan ikke bare rekonstruere intensjonene til aktøren og situasjonen handlingen skjedde i, men en må søke mening gjennom aktivt samspill mellom den potensielle meningen til handlingen og leserens egne intensjoner og bakgrunn (ibid).

Åpenhet og nærhet til det fenomenet som studeres er derfor viktig i hermeneutisk forskning og dermed også i denne oppgaven (Ringdal 2001:252). Likevel viser moderne vitenskapsteori at denne åpenheten er begrenset fordi forskeren uansett går til analysen med visse fordommer eller forutinntatte meninger som er så selvsagte for en, at en ikke ser dem. Til dette problemet finnes i følge Elster (1989:162) ingen enkel oppskrift. Forskeren må gå frem og tilbake mellom innlevelse og avstand omtrent som en skuespiller forholder seg til en tekst.

Virkeligheten fremstår som et kaos av mulige sanseinntrykk som sensureres og gjøres forståelig gjennom vårt sanseapparat. Det fysiske sanseapparatet er ikke nok. Forskerens observasjoner er ikke teorifrie, men er kun mulig gjennom relevante begreper (Ringdal 2001:253). Ut ifra teorien er denne oppgavens begreper ideologi og symboler. I tillegg til fagbegreper har alle et kulturelt filter av verdier og fordommer som også kan påvirke både valg av det som skal studeres og det som observeres. Fordi verden sjelden er slik den fremstår for forskeren er det viktig at forskeren reflekterer over sine egne verdier til feltet (ibid).

At mitt kulturelle filter har vært med på å påvirke valg av hva som studeres oppleves som helt naturlig. Iran-studier gjennom flere år med ulike faglige innfallsvinkler, har virket inn på min oppfatning av hva som kan være interessant å undersøke ved den iranske stat. Samtidig kan det faktum at jeg er en norsk jente med røtter godt forankret i den vestlige kultur og dets politiske begreper, medføre at det kan være vanskelig å søke mening og tolkning i en annen kultur. Selv om kulturell forståelse ikke kan tillæres fullt ut vil jeg likevel argumentere for at det en må kunne tillate seg

å forske på kulturer som en ikke selv er vokst opp i. Faktisk vil jeg hevde at i land som Iran som har en autoritær natur og en stor diaspora, kan iraneres kulturelle bakgrunn med deres ulike agenda for forskning, ikke nødvendigvis komme frem til den mest ”sanne” tolkning.

Til tross for mine medfødte verdier har jeg gjennom studier lært meg ulike analytiske verktøy som kan gjøre meg rustet for fortolkning og forståelse. Det er spesielt tre verktøy som anses som helt sentrale. For det første har jeg mye kontakt med det iranske miljøet i Norge og jeg har også bodd og studert to måneder i Iran. Dette har medført jeg at jeg lært mer om den iranske og ikke minst persiske kultur og nasjonalfølelse. Det andre verktøyet mitt er god kunnskap om islam. Det er sentralt for å kunne forstå og fortolke den teokratiske ideologi fordi det iranske teokrati hevder som en skal se, legitimitet fra Gud og er nært knyttet til religiøse ideer befestet i religionen. Det siste verktøyet er kjennskap til det persiske språket og litteraturen. Det sies ofte at i ethvert iransk hjem er det minst to bøker; Koranen og Hafez (Thiesen 2007 [forlesning]). Dette er viktig fordi i den iranske politikken benyttes ofte referanser til personer fra Ferdousis ”Shāhnāme” og til dikt fra den store dikter Hāfez. Videre er det hensiktsmessig å kunne språket fordi jeg kan analysere mening ved å gå til teksten på originalspråk og ikke trenger å gå via oversettelser. Med kunnskap i islam og persisk har jeg egenskaper som kan gjøre meg i bedre stand til å fortolke og søke mening i de begrep og handlinger som senere vil analyseres. Likevel, og dette innser jeg at jeg hele tiden må være bevisst på, er dette kunnskaper som fortsatt faller inn under hva Holme og Solvang (1996) kaller for min ”subjektive forståelsesramme”.

Videre vil det ifølge Elster (1989:162), uansett forskerens innsikt og kunnskap, være et problem at forskeren ikke kan vite sikkert om en handling er meningsfull. Dersom man ikke finner en plan eller hensikt bak handlingen, kan dette skyldes at man ikke har funnet riktig perspektiv, men det kan også bety at det ikke er noe perspektiv og finne.

Til Elsters anmerkning og Ricours tekstteori over, er det likevel viktig at man som samfunnsviter må holde fast på at politisk retorikk og sosial handling er grunnleggende intensjonell og situasjonsbestemt (Heradstveit og Bjørge 2000:63). Med andre ord betyr dette at denne oppgaven tar med i analysen at politiske aktører som regel har en bevisst hensikt med hva de sier selv om den ikke nødvendigvis er fornuftig (Kjeldstadli 1999:123). Ønsket er ofte å overtale folket og mobilisere til sosial handling. Likevel er det nyttig å anvende tekstteorien til Ricour fordi retorikk og handling ofte har en tendens til å begynne å leve sitt eget liv og utvikle seg til en annen mening, enn hva aktøren hadde tenkt seg i utgangspunktet. Retoriske utsagn kan også skape helt andre konnotasjoner enn hva som var intensjonen til aktøren.

1.2.2 Kilder og kildekritikk

Når man arbeider med tekster og dokumenter finnes det visse krav til kildebehandling. Disse kravene er viktig at jeg i denne oppgaven er bevisst på. Teknikkene har allmenn gyldighet for alle fag og fagretninger som beskjeftiger seg med å rekonstruere samfunnsmessige forhold ved hjelp av skriftlig og muntlig materiale (Nordby 2006 [forelesningsnotater]). Med en kilde menes ”en skrift som åberopes för en viss uppgift ock själv utgör grunden för denne uppgifts auktoritet” (Torstendahl 1966). En kilde er altså en tekst som anvendes for å styrke en opplysning som et ledd i en bevisføring. Data blir et kildematerialet først når det blir tatt i bruk.

Bevissthet rundt kildene dreier seg like mye om hvordan kildene anvendes, som å ta velbegrunnede valg ved å sile ut hvilke data som kan brukes.

I likhet med Ottar Dahl (2002:37) fremhever Knut Kjeldstadli (2002:169) et funksjonalistisk kildebegrep som handler om hvordan kilden utnyttes. Kildekritikk er da ”et sett av regler som sier hvordan en skal behandle kilder for ikke å forvri den sannhet en får ut av dem”. En sentral rolle i samfunnsforskning er de såkalte ”talende” eller symbolske kildene, det vil si de kilder som ved hjelp av språklige eller andre tegn, meddeler noe eller symboliserer noe. De formidler et meningsinnhold

(Langholm 1973:21). Talende kilder omfatter både billedlige, skriftlige og muntlige fremstillinger. Alt etter problemstillingen i oppgaven interesserer derfor forskere seg for to forhold mellom kilde og virkelighet. Forskjellen ligger med andre ord ikke i kildene selv, men i mitt forhold til kildene og hvordan de anvendes i argumentasjonen og i problemstilling.

For det første kan kilden behandles som resultat av en målrettet virksomhet. Da utnytter jeg kilden som *levning*. Ved kilder som er produkter av menneskelig virksomhet, innebærer utnyttelse som levning ofte det en kaller kildens performative aspekt. Dette betyr at en betrakter kilden som resultat av en handling eller uttrykk for en holdning hos opphavsmannen.

For det andre kan kilden behandles som en meddelelse om et saksforhold. Da utnytter jeg kilden som *beretning*. I så fall er forskeren opptatt av de tilstander eller handlinger opphavsmannen beskriver. En tommelfingerregel er at beretningsutnyttelse aldri må unnlate en vitneverdsettelse. Med dette menes en vurdering av opphavsmannens troverdighet både når det gjelder evne, vilje og mulighet for å si sannheten. Blant annet vil opplysninger som kommer frem i offentligheten normalt være fremsatt med en bestemt hensikt. Dette er svært viktig å huske på når jeg anvender kilder fra et autoritært regime som Iran. Som Olden-Jørgens (1998:68) argumenterer for, kan jeg ikke forvente åpenhjertighet fra folk som skriver under sensur, risiko for spionasje og politisk press, og jeg må derfor ta med i fortolkningen mulighetene for fortielse, forstillelse eller kodespråk.

Som en ser er det forskjell på å benytte en kilde som en beretning og som en levning. Ved å se kilden som en beretning er jeg opptatt av hva kilden konkret forteller om hendelsen. Når jeg bruker den som en levning derimot undersøker jeg hva kilden forteller om opphavspersonen og situasjonen den ble til i. Som regel vil begge tilnærmingmåter være relevante i en forskningsprosess.

I denne oppgaven avdekkes blant annet grunnleggende verdier og orienteringer i det teokratiske ideologi. Hovedkilden til dette er Khomeini sin egen bok ”Den islamske stat”. Gjennom analyse av denne boken søkes det å rekonstruere Khomeini sine holdninger og hans performative aspekt. Kilden blir derfor for det meste utnyttet som en levning. Deler av boken kan også anvendes som beretninger gjennom hva Khomeini skriver om hendelser. Likevel er det viktig dersom jeg utnytter kilden som beretning, at jeg er bevisst Khomeini sin mulige, manglende troverdighet som kilde til historiske forhold.

God kildehåndtering innebærer at man gjennom kildekritikk bedømmer troverdigheten av innholdet i en tekst. Dersom man skal rekonstruere en hendelse ved hjelp av tekster, må en slik vurdering gjøres (Bergstrøm og Boréus 2005:34). Tolkningen av en kilde innebærer dermed å innholdsbestemme kilden. En skal analysere hva som står i kilden og hva opphavsmannen har ment å si. På denne måten er det avsenderens intensjoner som blir i fokus og en må derfor ta i betraktning den tidshistoriske dimensjonen, altså dens kontekst, til kilden (Holme og Solvang 1996:126).

Likevel er det ikke kun kildeeskriverens intensjoner som er interessante. Jeg må også se selve teksten. For å gripe innholdet, den skjulte mening, kan jeg benytte flere grep. Blant annet kan jeg spørre om det er noen nøkkelord som går igjen. Ofte kan det gi mening å stille nøkkelord opp mot hverandre (Kjeldstadli 1999:186). Det er også viktig i denne oppgaven å spørre etter mottakernes forståelse og oppfatning av innholdet i kilden. Hvilket budskap er mottatt og oppfattet? Jeg kan som en har sett fra hermeneutikken, ikke alltid gå ut fra at det er samsvar mellom avsenderens intensjoner og den forståelse som en finner hos mottakeren.

For å ha en ramme for tolkningen man gjør, må en skaffe seg en forståelse av den tidshistoriske situasjonen utover det en kilde alene kan gi. Derfor må en trekke inn andre kilder som sammen kan gi en bredere forståelse av en kildes kontekst (Holme og Solvang 1996:127).

Denne oppgaven benytter seg av både primær –og sekundærkilder. Primærlitteraturen danner grunnlaget for mye av analysen i de siste tre kapitlene og blir for det meste utnyttet som levninger. Ved å anvende primærlitteratur styrkes oppgavens troverdighet betraktelig. For å kunne belyse problemstillingen har jeg i tillegg til å benytte meg av hovedpersonenes egne bøker og taler, og konstitusjonen til den islamske republikken Iran, benyttet meg av ulike typer sekundærdata. Den store mengden litteratur som omhandler landets historie har blitt brukt for å gi nyttig bakgrunnsinformasjon og for å beskrive tema. Litteraturen som omhandler samtidens forhold, er likevel mer begrenset.

Formålet ved å bruke sekundærkilder har i denne oppgaven vært å fremskaffe informasjon om hovedaspektene relatert til oppgavens tema. De har derfor hovedsakelig blitt utnyttet som beretninger. Jeg har på denne måten benyttet meg av ulike typer dokumentasjon for å kunne gi et mer presist bilde av sentrale aspekter relatert til tema. Fordi jeg er fullt klar over at mange av forfatterne har en agenda med hva de skriver har jeg forsøkt å være kritisk til dem aller. En av handlingene jeg har utført etter å ha lest en artikkel har vært å ”google” forfatteren etterpå. Dette som et forsøk på å ”avsløre” eventuelle politiske retninger eller formål som de måtte ha hatt. I tillegg har jeg forsøkt å finne støtte for en sekundærkildes argumenter hos andre.

All primærlitteratur er opprinnelig skrevet på persisk. Jeg har derimot når det gjelder Khomeini sin bok benyttet meg av en norsk versjon og når det gjelder Khatami en engelsk versjon. Konstitusjonen er benyttet på originalspråk. Artiklene fra konstitusjonen er så oversatt av meg fra persisk til norsk. Ved å arbeide med oversatte primærkilder er det viktig å være klar over at nyanser ved språket kan bli borte.

1.2.3 Reliabilitet og validitet.

Statsvitenskapen har på mange måter hele verden som ”forsklingslaboratorium”, men dette betyr ikke at man ukritisk kan plukke data til problemstillingen. Man må sile ut dataene som ikke oppnår kravene som nå vil bli definert: reliabilitet og begrepsmessig validitet.

Reliabilitet er fravær av tilfeldige målefeil, med andre ord studiens grad av nøyaktighet (Hellevik 2002: 471). Et datamateriale med lav grad av reliabilitet gir tvilsomt bevisgrunnlag for konklusjonen fordi funnene ikke vil stemme overens med virkeligheten. Kvalitative data kan være "forurensede" fra forskerens side, noe som kan skyldes for eksempel dårlige språkkunnskaper eller at materialet er uegnet som data i seg selv, for eksempel ved ulike kilders lave troverdighet.

Bruk av data som er irrelevant for problemstillingen fører til en uvalid konklusjon. Begrepsmessig validitet uttrykker hvor god operasjonaliseringen av de sentrale begrepene er. En operasjonalisering er valid når problemstillingen samsvarer med de empiriske "knaggene" eller "den observerbare innblanding fra teorien" forskeren bygger den empiriske diskusjonene rundt (King m.fl. 1994: 28). Oppgavens teoretiske definisjon av symboler bygger på Cohens definisjon. Dette er en så vid definisjon at for å tilfredsstille kravene til reliabilitet og validitet må denne snevres inn. Jeg benytter derfor professor Matthew G. Bonham (2007 [power point presentasjon]) sin operasjonalisering av symbol til å gjelde *språklige affektive formasjoner hentet fra religion*.

Reliabilitet kan også være relevant for de undersøkelser som ikke regner eller måler. Det handler da om å være nøyaktig i alle ledd av forskningen og eliminere feilkilder. Tolkningsaspektet blir derfor et reliabilitetsspørsmål. På samme måte som ved et empiristisk syn går testing av reliabilitet ut på å sammenligne resultat av uavhengig forskning utført på samme måte av samme fenomen. Om ulike personer utfører dem og kommer frem til samme resultat, er intersubjektiviteten god (Bergstrøm og Boreus 2005:36). Ved å operasjonalisere symboler til å gjelde affektive språklige formasjoner hentet fra religion, sikres reliabiliteten. Med andre ord betyr dette at det antas at andre forskere vil velge ut de samme symboler og komme frem til det samme resultat. Videre utmerkes god forskning ved gjennomsiktighet og velbegrunnet argumentasjon. Dette betyr i denne oppgaven at jeg må etterstrebe at tolkningene underbygges med sitater og referanser til kildene.

2. Den ideologiske definisjon av den islamske stat: *Velāyat-e faqih*

Dette kapittelet viser den historiske bakgrunnen og argumentasjonen for *velāyat-e faqih*. Med *velaya* menes den universelle autoritet i religion og verdslige anliggende, som Imamen hadde (Keddie 1983:168). Imamen er syndfri og ufeilbarlig i alt han foretar seg, han er allvitende og har fullkommen esoterisk innsikt i Koranen og i alle åpenbarte bøker (Vogt 1993:191). *Faqih* betyr rettslærd i den islamske loven sharia (Modaressi 1991:561). Prinsippet *velāyat-e faqih* forstås dermed som den rettslærdes legitime råderett.

For å kunne kaste nytt lys over den komplekse naturen til moderne ideologier og dens konsepter og symboler, må en som Freeden (1999) argumenterer for, kombinere innfallsvinkler fra ulike fagfelt. Derfor er det nødvendig å gi en historisk utredning av hvordan Khomeini kunne revitalisere *velāyat-e faqih* og gi det en sentral plass i ideologien.

2.1 Den religiøse kontekst

Islam er ikke bare en religion, men en komplett levemåte for individ, samfunn, stat og nasjon (Ismael og Ismael 1991:44). Dens universelle doktrine godtar ingen skille mellom det sekulære og det religiøse, og begrunnelsen for skapelsen er ”å tjene Herren, som har skapt dere og dem som var før dere, så dere må bli gudfryktige” (Koranen 2:21). Dette medfører at all menneskelig handling og samhandling innenfor det muslimske samfunn skal være regulert av islam.

Mohammad som person, ”dels som formidler af abenbaringen, det guddommelige ord, Koranen, til menneskeheden, dels som personlig forbillede” (Hjærpe 1992:313), spiller en viktig rolle i islam og muslimers forestillingsverden. Det er han som er religionsstifteren og dermed islams store profet. Mohammad formidlet en streng monoteisme som krevde absolutt underkastelse for Guds vilje.

Striden om hvem som rettmessig skulle bli Mohammads etterfølger er opprinnelsen til splittelsen av islam i to hovedretninger: sunni og shia. Sistnevnte har alltid vært en minoritet og utgjør i dag mellom 10 til 15 prosent av det islamske fellesskapet (Blood 2001). Dette gjelder ikke bare hvem som er etterfølgeren, men også hvilke rolle etterfølgeren skal ha. Uenigheten rundt arvtakeren er et resultat av at Mohammad ikke hadde noen sønner og dermed ingen naturlig arvtager. I tillegg uttrykte ikke profeten eksplisitt hvem han selv ønsket. Derfor oppstod det uenighet rundt hvem som skulle overta lederrollen etter hans død i år 632. En gruppe av det islamske samfunnets ledende menn valgte Abu Bakr til å være *kalif*, stedfortreder. Kalifens oppgave var å skulle være det verdslige overhode for byen Medina og føderasjonen av stammene rundt (Momen 1985:11). Ali, profetens fosterbror og svigersønn, var fraværende ved dette møtet. Flere betraktet han som en naturlig etterfølger til profeten grunnet ulike uttalelser fra Mohammad. Disse mente at ikke bare skulle Ali være den verdslige leder *kalif*, men han skulle også være det spirituelle overhode, mester og forbilde, og *emām*³ (ibid)⁴.

Det skulle velges to kalifer til, Umar og Uthman, før Ali ble valgt til kalif. Han regnes av shia-muslimene som den første *emām*. Til tross for at valget av Ali til den fjerde kalif var preget av sterk enighet i folket, fikk han raskt problemer med å lede samfunnet. Ett av de største problemene var knyttet til hans ærlige og personlige natur. Ali ønsket ikke at politisk klokskap eller politiske hensyn skulle styre hans avgjørelser i saker som var i konflikt med profetens ønsker og intensjoner (Momen 1985:24). Dette medførte at han etter hvert fikk flere og flere fiender. Som en religiøs skikkelse er Ali beskrevet som en mektig og modig mann med inngående kunnskap om islams røtter. Han blir også antatt å være grunnlegger av studie av det arabiske

³ Emām er skrevet slik i teksten fordi jeg har valgt å følge Finn Thiesens transkripsjonsregler. I norsk litteratur blir emām ofte skrevet imam.

⁴ Betydningen av ordet emām i sunni og shia må ikke forveksles. I sunni islam har det kun betydningen bønneleder og i noen tilfeller fungerer det som ærestittel.

språks grammatikk, samt opphavsmannen til den korrekte måte å resitere Koranen på. Likeledes ble han betraktet av selv den andre kalifen Umar, å være den beste religiøse dommer (Momen 1985:25).

Ved Alis død ble hans eldste sønn og profetens barnebarn, Hassan, ansett som den neste *emām* av shia-muslimene. Slik gikk *emām*rollen eller *emāmatet* som det er vanlig å betegne det, videre fra generasjon til generasjon. *Emāmen* pekes ut av sin forgjenger ved guddommelig inspirasjon.

2.2 Tolvsekten

Det er i dag ulike oppfatninger av hvor mange *emāmer* det har vært, men flertallet av shia-muslimene hører til retningen som kalles *ithna ashariyya* eller Tolvsekten. Denne grenen av Shi'a ble statsreligion i Iran i 1501 (Vogt 1994:180, Keddie 1983). I denne oppgaven legges vekten på Tolvsekten og for enkelthetens skyld brukes betegnelsen Shia om denne iranskdominerte grenen. Hovedbudskapet i denne retningen er at det har vært tolv *emāmer*, hvorav den siste Emām al-Mahdi gikk ”i skjul”/det okkulte i år 847. Doktrinen om okkultasjonen forfekter at den tolvte emām ”did not die but has been miraculously prolonged until the day when he will manifest himself again by God’s permission” (Momen 1985:165) og at “he is still in control of the affairs of men and is the Lord of the Age” (ibid).

Okkultasjonen hadde store konsekvenser for shia - islam og spørsmålet om hvordan en skal organisere samfunnet politisk har etter dette stått helt sentralt (Visser 2004:126) *Emāmen* var som nevnt tidligere både den politiske og religiøse leder og da han ble borte var det ikke gitt noen beskjed om hvordan en skulle organisere samfunnet videre. Etter hvert som stater med shia-muslimer som majoritetsgruppe vokste frem, oppstod det en spenning mellom de teoretiske konsekvensene av okkultasjonen og de politiske realiteter. Fordi en tror at *Emām* al-Mahdi fortsatt lever og er ”The Lord of Age” finnes det ingen rettferdiggjørelse for å ta hans plass på jorda (Momen 1985:170). Konsekvensen av dette avviket mellom religiøse

forestillinger og de politiske visjoner har medført vedvarende spenninger mellom styresmakter og religion opp igjennom i historien. Dette er Iran et godt eksempel på.

2.3 Emāmatet

I dag er det tydelig at Iran og shia er nært knyttet til hverandre, men det vil være feil å hevde at shia i seg selv er en iransk variant av islam (Vogt 1994:182). Opp igjennom historien har shia hatt minst like dype røtter til arabisk kultur og påvirkning. Imanene var blant annet av arabisk ætt, de klassiske religiøse tekstene er skrevet på arabisk, og det fremste religiøse lærestedet lå helt frem til 1920 i Najaf i Irak (Ibid). Likevel, kan det hevdes at da shia ble statsreligion i Iran i 1501 utviklet religionen sin egenart ved å gjennomgå en ”iranisering”. De to hundre årene Safavidene satt med makten, 1501-1722, var landet nemlig kulturelt isolert fra resten av den muslimske verden⁵.

All politisk autoritet for shia-muslimer er altså knyttet til *emāmen*. Derimot har *emāmen* vært i okkultasjon siden år 847 og den politiske autoritet er derfor borte. Det er altså ikke noen fast kommunikasjon mellom ham og de troende på jorda. Imidlertid viser al-Mahdi, den tolvte *emām*, seg for sine utvalgte i drømmer og visjoner, og det er på denne måten at *emāmen* fortsetter å styre begivenhetene. De som står al-Mahdi nærmest og tolker han er *mujtahidene*, de øverste rettslærde⁶ (Vogt 1994:190)

Gjennom Irans historie har det vært en debatt om de rettslærdes fullmakter og denne diskursjonen ble fornyet etter den iranske revolusjonen i 1979 da iranerne skulle konkretisere styreformen i den nye islamske republikken. Revolusjonen er blitt betraktet som en av de betydningsfulle politiske hendelser i det 20. århundre og ”en av de klassiske revolusjonene i verdenshistorien” (Zonis og Mokri 1991:114). Revolusjonen kastet Shāh Resa Pahlavi og signaliserte at ingen styresmakter,

⁵ Safavidene er lederne av Safavide-dynastiet som hersket i Iran fra 1501-1722

⁶ En mujtahid betyr ”den som utfører itijah i fraværet av emāmen”; en rettslærd av høyere rang. Med itijah menes en personlig tolkning; nytolkning på grunnlag av skrift og tradisjon (Vogt 1993:255).

uavhengig av sterke bånd til USA, var utenfor de religiøse lærde sin rekkevidde (Palmer 2002:336).

2.4 Ayatollah Khomeini og opprettelsen av den islamske republikken Iran

Resultatet av revolusjonen ble opprettelsen av Den islamske republikken Iran med Ayatollah Khomeini som leder. Dette var den første og eneste islamske revolusjon i moderne tid og det nye regimet representerer en sammensmeltning av tradisjonelle religiøse trosforestillinger og moderne vestlige politiske institusjoner (Palmer 2002:336). Gjennom den nye konstitusjonen som ble ratifisert ved en folkeavstemning desember samme år, ble autoriteten til de religiøse krefter konsolidert. Resultatet ble en konstitusjon som institusjonaliserte prinsippet om ledelse av *velāyat-e faqih*. Med dette menes altså at en leder kvalifisert i islamsk lov og verdslige anliggende kan utøve politisk makt i fravær av den skjulte *emām* (Visser 2004).

Ayatollah Khomeini var selvskreven leder for den islamske republikken Iran og han etterlot seg et land med et politisk system som var en merkelig sammensmeltning av religiøse og sekulære institusjoner. Makten er delt mellom den øverste religiøse leder, et parlament, en folkevalgt president og en rekke religiøse råd. Ingen var under Khomeinis tid sikker på hvordan dette politiske systemet ville virke fordi alle var underlagt Khomeinis makt (Palmer 2002:356). Som følge av hans bortgang opplever regimet problemer knyttet til sin legitimitet.

3. Khomeini sitt hovedsymbol: Den islamske stat

Den iranske revolusjonen i 1979 representerer den første masserevolusjonære bevegelse i moderne tid som har ført til etablering av et teokrati (Boroujerdi 1996:156). Med teokrati menes en statsform eller en stat som hevder legitimitet fra Gud. Den politiske makt er i teorien tillagt en guddom, og i praksis utøvet av en religiøs leder eller ledere. Den politiske makten blir i den islamske republikken Iran hevdet å være overført fra Gud til de islamske rettslærde (Fairbanks 2005, Schirazi 1997: 14).

Den mest sentrale skikkelsen under revolusjonen var Ayatollah Ruhollah Khomeini. Khomeinis søken etter makt kan spores langt tilbake i hans liv. Blant annet brukte han under eksilet i Paris sin posisjon til å avgjøre mange spørsmål vedrørende lederskap under revolusjonen og utformingen av den ønskelige islamske stat⁷. Dette tok siden form som boken ”Islamsk styre”, som ble samlet og publisert 1980.

I dette kapittelet er det den politiske logikk og ide Khomeini fremsetter i sitt manifest ”Islamsk styre” samt andre utspill Khomeini hadde før revolusjonen i 1979, som danner grunnlaget for den teokratiske teori. Teorien forstås altså som Khomeinis ideologi og visjoner for fremtidige Iran.

Det kan synes vanskelig å forstå hva Khomeinis egentlige mening om hvordan det nye regimet skulle se ut. Dette fordi det blir sagt ulike ting til ulike tider og ofte er disse ytringer motstridende. Et eksempel på dette er doktrinen rundt *velāyat-e faqih*. Blant annet sa Khomeini under et intervju så sent som i oktober 1978 at *ulama*, geistlige, kun ville ha en rådgiverposisjon uten makt i det nye iranske styre og at han selv ikke ville inneha noen som helst posisjon (Schirazi 1997:24). Han refererte heller

⁷ Khomeini ble sendt i eksil til Tyrkia i 1964. Året etter reiste han til Najaf i Irak der han bodde i 13 år. Grunnet sterkt politisk aktivitet ble han etter avtale mellom shāhen av Iran og det irakiske styret, deportert til Paris. Fra dagen han ankom Paris kom journalister til Frankrike fra hele verden og gjorde hans ord og meninger kjent for alle (Iran Chamber Society 2007).

ikke til tanken om *velāyat-e faqih* på noe tidspunkt under eksilet i Paris. På mange måter ser det ut som om han prøvde å gi inntrykk av å ha gitt avkall på de konsepter rundt staten som ble presentert i boken *Islamske styre*. Til tross for disse motstridende ytringer er dette manifestet helt sentralt da det er disse tankene som legger det teoretiske grunnlaget for utformingen av det teokratiske regimet i den islamske republikken Iran og dens konstitusjon av 1979 (Boroujerdi 1996:96).

Det er viktig å vite at tolkningen av shia som ble dominerende under revolusjon, så på shia som en vedvarende og uopphørlig politisk doktrine. Denne posisjonen vedrørende separasjon av religion og stat er svært kontroversiell og omdiskutert. Mens radikale rettslærde som Khomieni, insisterer på at det hellige ikke kan bli skilt fra det profane, hevder mer konservative tolkere at et de facto brudd fant sted under den sjette *emām*, Ja'far al-Sadeq (700-765) (Boroujerdi 1996:86)⁸. Dette betyr at Khomeini forsvarer en radikal tolkning av islam, ikke en fundamentalistisk som ofte blir skrevet i litteraturen. Hovedgrunnen til at Ayatollah Khomeini ikke kan oppfattes som en fundamentalist er fordi fundamentalisme per definisjon betyr politisk tradisjonisme og en puritansk tilnærming til religion (Downes 2002:83). I religiøs kontekst vil fundamentalisme bety en tilbakevending til ordene i den sanne tekst, i dette tilfelle Koranen, og en fornektelse av enhver moderne tolkning av dets mening. Dette er som en skal se ikke tilfelle hos Khomeini.

Ved å henvise til Koranen, *hadith*-tekster og utsagn fra profeten Mohammad og de tolv *emāmene*, spesielt Ali og Hoseyn, antyder Khomeini at hans teori om det islamske styresett er et autentisk uttrykk av islam i seg selv (Brumberg 2001:82). Det er likevel ikke kildene eller programmet hans som er det radikale. Det er mer måten Khomeini bruker de på som gjør han til en radikal og original tenker (Keddie 1983:168). Han tolket de islamske tekster tidvis svært visjonært (Downes 2003:83).

⁸ Jafar al-Sadeq skilte *emāmatet* fra politisk styre og hevdet ovenfor sine etterfølgere at fra nå av skulle enhver politisk inntreden fra de geistlige, nektes. Hans "quitist politics" var nødvendig under Umayyadene og senere det Abasidiske kalifat. Det er *Emām* Jafar al-Sadeq sin tradisjon om å holde teologi utenfor politikk, som medfører at stor-ayatollaher som Boroujerdi, Kho'i og Mar'ashi-Najafi insisterer på at geistlige skal være apolitiske (Boroujerdi 1996:86, Netton 1992:132)

”Islamsk styre” indikerer at Khomenini vedkjenner seg at den posisjon han forsvarer er radikal sammenlignet med det dominerende shia-syn (Keddie 1983:180). Den viser at han og hans ideologi er nyskapende og viser tydelig hvorfor han ikke kan kalles en fundamentalist.

Khomeinis tanker om en islamsk stat samt ønsket om å styrte det sittende Pahlavi-regimet, må sees i lys av den religiøse subkulturen som utviklet seg i tiårene før publiseringen av manifestet.

3.1 Den politiske kontekst

Forholdet mellom den kongelige domstol og de geistlige har som de to viktigste bærerne av iransk politisk liv vært preget av både harmoni og fiendtlighet. Historisk sett har de geistlige hatt mange sammenfallende interesser med rettsapparatet. Eksempler på slike felles interesser er opprettholdelse av status quo, bevaring av privat eiendom, politiske allianser for å holde fast på sosiale fordeler, samt en felles opposisjon mot kjetterske, radikale og sekulære bevegelser som konstituerte en felles grunn mellom disse to institusjonene (Boroujerdi 1996:78). Til tross for dette kan man registrere en kontinuerlig maktkamp mellom dem. Dette kom særlig til syne etter at Pahlavi-dynastiet overtok makten i 1925 etter et statskupp og maktbalansen ble forskjøvet i disfavør de geistlige (Palmer 2002:342, Boroujerdi 1996:78).

Shâh Mohammed Reza Pahlavi sin økende sekularisering av samfunnet førte til en videre svekkelse av den politisk innflytelse til ulama. At de rettslærde fikk mindre betydning i parlamentet, Majles, og andre statlige institusjoner, reflekterer denne utviklingen. Regimets innsats for å fjerne religionen som en identitetskilde til fordel for en pre-islamsk monarkisk lov, førte til ytterligere svekkelse av ulamas stilling (Boroujerdi 1996:79). Islamske lover ble erstattet med sekulære, donasjoner som tidligere ble gitt til ulama, ble nå tatt av staten og religiøse drakter ble forbudt (Palmer 2002:342).

Denne endringen i maktforholdet hadde store konsekvenser for de geistlige. Ikke bare ble den spirituelle autoriteten mindre, men inntekten til ulama ble også sterkt redusert (Palmer 2002:342). Som følge av dette måtte ulama opprette en ny fremgangsmåte for å vinne folkets tillit. Løsningen ble å etablere seg som det essensielle alternativet til statsmakten. Dette resulterte i at de geistlige rettet seg mer og mer mot folket og vekk fra eliten (Bououjerdi 1996:79).

På 60-tallet bestemte de geistlige seg for at den eneste måten å gjenvinne islam på, var gjennom en ideologisk kamp. Blant annet foregikk denne kampen ved å publisere vitenskapelige bøker der de tok opp alt fra sekularisme og den vestlige verdensforståelse til iransk nasjonalisme og forhold mellom religion og politikk. Islam ble med dette mer og mer politisk og tok sakte men sikkert form som en ideologi.

I 1963 kom boka som er blitt omtalt som det viktigste arbeidet presentert i Iran på femti år; *Bahsi dar bare-ye marja'iyat va ruhaniyat*.⁹ Denne boka tok til orde for omfattende sosiale reformer. Forfatterne skulle vise seg og bli de ledende skikkelsene under revolusjonen. Khomeini var riktignok ikke en av disse, men boken var med på å danne grunnlaget for Khomeini sine tanker. Hovedbudskapet i denne boken kan deles i to. For det første om at de geistlige ville anstrenge seg for å politisere islam. For det andre etablerte den en ny skole for lovtolkning som senere ble kalt *feqh-e puya*.

Innenfor denne nye skolen ønsket man blant annet å endre hvem som skulle ha autoritet i samfunnet. Her ønsket man en permanent komité av *mujtahids*, rettslærde, som skulle komme med kollektive autoritative meninger vedrørende loven, altså et vokterråd. Dette bryter med en viktig doktrine innen shia som går ut på at i fraværet av *emāmen* er det alltid mulig for de rettslærde å besitte feil informasjon og gale

⁹ Boka heter på engelsk: "A Discussion on the Principles of Emulation and the religious Establishment"

oppfatninger og derfor kan ingen hevde og ha funnet den ene sanne mening. Døren til *ijtihad*¹⁰, nytolkning, må derfor holdes åpen i påvente av den tolvte *emāmens* gjenkomst. Shia-retningen har således historisk sett tillatt rettslærde en stor grad av frihet til å etablere avvikende meninger. Ingen beslutninger sies dermed å være feil eller kjetterske (Keddie 1983:184). Tanken om opprettelse av et vokterråd er på denne måten radikal innen shia.

Den nye skolen mente dessuten at ideen om et shia-samfunn var fullt mulig uten delegasjon av *emāmens* autoritet. Videre ønsket man innenfor denne retningen at en skulle utvikle *ijtihad*, nytolkning, for å kunne tilpasse de endrede sosiale, kulturelle og politiske forholdene i samfunnet. Derfor måtte også pensum i lovstudier suppleres med etikk, ideologi og filosofi (Bouroujerdi 1996:85).

Som en skal se var Khomeini sine tanker rundt den islamske stat sterkt preget av disse tankene.

3.2 Den islamske stat

Behovet for å opprette et islamsk statsstyre går igjen gjennom hele manifestet ”Islamsk styre”. Khomeini sier blant annet i sin tale 22. oktober 1979 at ”teokrati er noe som Gud, den høyeste, har befalt”. I tillegg til å skape lovene, skapte Gud både et statsstyre og et utøvende og administrativt organ på jorden. Utover dette argumenteres det for at et statsstyre har til hensikt å bevare muslimenes enhet etter at de er blitt samlet (Khomeini 1980:36).

Gjennom sine forelesninger antyder Khomeini at det er spesielt tre viktige områder som må endres for å nå målet om den islamske stat. Her forsvarer nødvendigheten av å etablere og opprettholde islamske institusjoner ved å underlegge den politiske makt de islamske mål, forskrifter og kriterier. Samtidig legger han frem en handlingsplan

¹⁰ Se fotnote 5

for etableringen av den islamske stat og den religiøse plikten de religiøse lærde har med hensyn til å fremme denne staten og til å påta seg lovgivende, utøvende og dømmende posisjoner under doktrinen *velāyat-e faqih* (Khomeini 1980:17).

”Islams styreordning ligner ikke på den alminnelige styreordning fordi den er den hellige lovs styre” (Khomeini 1980:41). Med dette mener Khomeini at statslederne overholder regler og respekterer betingelser fremhevet i Koranen og i Sunna¹¹. Islams styreordning er representert ved at det er nødvendig å overholde systemet og anvende islams lover og bud. ”Islams lover er i sin natur et bevis på nødvendigheten av et statsstyre” (Khomeini 1980:28).

Lovene er det Gud som gir. Ingen andre har rett til å utstede lover, og ingen kan styre dersom de ikke har blitt ”skjenket av Guds kraft” (Khomeini 1980:41). Likevel er ikke en samling med lover nok til å forbedre et samfunn. For å kunne gjennomføre reformer og gjøre mennesker ”lykkelige” trengs det også et utøvende organ.

Den utøvende myndighet ledsager det lovgivende organ. Dette er grunnen til at ”islam valgte å opprette en utøvende myndighet side om side med den lovgivende myndighet, og utnevnte en leder til å iverksette lovene, i tillegg til å undervise i, utbre og fortolke dem” (Khomeini 1980:27). Behovet for å iverksette lover eksisterer i følge Khomeini fortsatt, fordi islam ikke er begrenset av tid eller sted. ”Mohammads lære må ikke forsømmes, avstraffelse må ikke innstilles, innkreving av skatter må ikke opphøre, og forsvaret av muslimene og deres landområder må ikke oppgis” (Khomeini 1980:28). Tatt i betraktning av at det er en av livets nødvendigheter for muslimer å håndheve profetens lover, argumenteres det derfor for et statsapparatet kjennetegnet ved en utøvende og administrativ myndighet. Uten et rettferdig statsstyre som tar vare på alle sider ved livet vil samfunnsmessig kaos, korrupsjon og

¹¹ Sunna er profetens tradisjon slik den kommer til uttrykk i hadith-litteraturen.

moralsk avvik ta overhånd (Khomeini 1980:28). Khomeinis islamske styre er altså et ”styre etter loven, der Gud alene er hersker og lovgiver”.

Med denne oppfatningen av et styre oppstår det likevel et svært delikat problem; hvordan skal en organisere et samfunn der herskeren ikke er en verdslig skikkelse, men snarere en transcendent en? Shias doktrine om *Emāmatet* var en naturlig løsning på dette problemet. Men nå i fraværets tid, der den politiske autoritet er borte, finnes det ingen bestemmelser om at det er en gitt person som skal lede statens anliggender.

Til tross for at en manglet bestemmelser som kunne fastlegge prosedyrer til å utpeke en person som skulle handle på vegne av *emāmen*, mente Khomeini at dersom en person har den religiøse lederens egenskaper, kvalifiserer dette ham til å herske over folket (Khomeini 1980:47). De nødvendige egenskapene lederen må besitte er foruten intelligens, modenhet og lederevner, kjennskap til islams lover samt sterk rettferdighetssans (Khomeini 1980:44). Dette var egenskaper Khomeini hevdet at de fleste rettslærde hadde. De rettslærde kunne derfor, dersom de bestemte seg, skape et rettferdig islamsk statsstyre som ikke kunne sammenlignes med noen annen stat (Khomeini 1980:47).

”Gud har gitt den samme myndighet til det islamske styret det er meningen skal opprettes under fraværet, som den han gav profeten og de troendes emir” (Khomeini 1980:48). Denne myndighet gjelder i følge Khomeini, både styre, rettferdighet og det å avgjøre tvistemål, utnevne embetsmenn og ledere for provinsene, kreve inn skatter og utvikle landet. Det eneste som er viktig, er at utnevnelsen av lederen avhenger av at en finner noen som er både kunnskapsrik og rettferdig (ibid).

3.3 Velāyat-e faqih

For å forstå Khomeinis tanker og det nåværende iranske regimets islamske karakter er prinsippet om *velāyat-e faqih* helt sentralt (Rasch 2000).

Siden okkultasjonen av den tolvte *emām* er altså graden av hvor mye religiøse ledere og rettslærde kan utøve *velaya* vært en stadig gjenstand for diskusjon. Problemer rundt lederskap har dermed opptatt de rettslærde innen shia i mange århundrer (Hairi 1977:165). Det har generelt vært enighet bland lærde at *velaya* kan utøves av rettslærde på tre samfunnsområder; som voktere over personer og områder som kan risikere å bli skadelidende; som voktere over områder og aktiviteter som knyttes til religiøse aktiviteter og som generelle voktere over den sosiale velferd til de muslimske samfunn (Keddie 1983:169). Derimot har det i enkelte retninger blitt argumentert for at rettslærde også har *velaya* over de som utøver direkte politisk autoritet, på vegne av den skjulte *emām* (ibid;170).

De ulike retningene innen shia har til en viss grad vært enige om at de rettslærde har lov å engasjere seg i politiske aktiviteter som omhandler det å beskytte religiøse og moralske standarder i islam. Stridstema er derimot kravet om å utvide denne politiske aktiviteten til også å gjelde statsadministrasjon og institusjonell kontroll over politiske prosesser. Dette er makt som faller inn under den universelle autoriteten til de 12 *emāmene* (ibid).

I sin argumentasjon for utvidede politiske rettigheter for de rettslærde, siterer Khomeini en berømt *hadith*, den såkalte lille *hadith*-teksten. Ordlyden er som følger: ”de rettslærde er profetenes arvtakere. Profetene har ikke etterlatt seg jordiske skatter, men (religiøs) kunnskap” (refert til i Vogt 1993:194). Dette er en tekst som er kjent og akseptert av både sunni- og shia-muslimer (ibid). Khomeini forståelse av denne teksten må sees i lys av synet på shia-religionen som blir forsvart innenfor retningen *feqh-e puya*. Ved å ta i bruk den lille *hadith* samt andre *hadith*-tekster og *surer* fra Koranen, hevder Khomeini at det er tydelig at profeten og *emām* Ali var av den oppfatning at det var de religiøse lærde som skulle utøve juridisk og utøvende autoritet (Brumberg 2001:83)¹². I tillegg til denne *hadith*-teksten tar han ofte i bruk

¹² En sure er et kapittel i Koranen (Vogt 1993).

andre religiøse tekster som det som regel finnes mer allmenn aksepterte versjoner av, innenfor shia-retningen (Keddie 1983:180).

Khomeini argumenterer altså for følgende: Gud gjorde profeten til hersker over alle de troende, også han som skulle bli hans etterfølger. Etter profeten ble *emāmen* hersker. Det viktigste ved styret deres var at lovbefalingene som ble gitt gjaldt alle, og at de sto for å utnevne, kontrollere og om nødvendig, avsette dommere og provinsledere. Den rettslærde styrer på samme måte, bortsett fra når det gjelder å avsette andre rettslærde fordi de rettslærde i landet står likt når det gjelder dyktighet. (Khomeini 1980:50). For Khomeini er *velāyat-e faqih* på denne måten en klar vitenskapelig ide som ikke krever noe bevis. Dette mener han fordi at enhver som kjenner lovene og trossetningen kan se at de uttrykker helt grunnleggende sannheter (ibid:19).

På samme måte som Khomeini forsvarer etableringen av statsstyre argumenterer han for doktrinen om *velāyat-e faqih*. Dersom en slik institusjon som sikrer den meget strenge bruken av sharia i det muslimske samfunnet ikke opprettes, vil ”kaos og anarki råde og sosial, intellektuell og moralsk korrupsjon øke” (Keddie 1983:180). Til tross for disse sterke ordene møter Khomeini på et problem i sin konstruksjon av *velāyat-e faqih*. Hvordan skal han forsvare at geistlige skal ha den politiske makten uten å skade doktrinen om den tolvte *emām*?

Gjennom manifestet sitt klarer han på en finurlig måte å kombinere tradisjonelle og utilitaristiske argumenter for at de rettslærde har ”overtatt” profetens og *emāmenes* autoritet. Han hevder at de som tror at de geistlige ikke skal lede fordi de er feilbarlige mennesker og ikke besitter den *esmat*, ufeilbarlighet, som kjennetegner *emāmene*, har misforstått doktrinen om *Emāmatet*. Det var i følge Khomeini helt ulogisk å anta at Gud mente at hans lover kun skulle gjelde under *emāmenes* tid. På samme måte som den styrende makten til profeten ikke var større eller annerledes enn *emāmenes*, skulle heller ikke de geistliges makt være annerledes. Makten som var skjenket dem var lik. Likevel mente ikke Khomeini med dette at deres status var

likestilt, fordi det å styre dreide seg ikke om status, men om plikt (Akhavi 1996:240). ”Velaya betyr å styre, administrere landet og implementere den hellige loven Sharia... dette er ikke et privilegium, men en viktig plikt” (Khomeini 1980: 64-65). Videre argumenterer Khomeini for at en kan ved å nyttegjøre seg av en mystisk fortolkning av esmat, erverve ufeilbarlighet gjennom en form for asketisme (Brumberg 2001:83).

At ufeilbarlighet kan oppnås ved asketisme er en tanke Khomeini var uenig i førti år tidligere. I *Islamsk styre* derimot hevdes det at de finnes to former for ufeilbarlighet. Den første var den man ble tildelt av Gud, mens den andre derimot kunne en oppnå som et produkt av en perfekt tro. Denne egenskapen kunne alle etterstrebe, men kun noen oppnå.

I fraværets tid er det altså de rettslærde som styrer i den islamske stat. Det som gjaldt for *emāmene*, gjelder nå for de rettslærde. Dette er det i følge Khomeini ingen tvil om.

”Myndighet fra Gud betyr at det er *Emāmen* folket skal henvende seg til i alle spørsmål og at Gud har utpekt ham og pålagt ham å gjøre alt som står i hans makt for å gjøre vel mot folket for å sikre deres lykke. Det samme gjelder de rettslærde. De er landets rådgivere og ledere. Den som har fått myndighet fra Gud er den mann Gud har utnevnt til å ivareta Guds anliggender”(Khomeini 1980:74).

Videre skriver Khomeini at ”det muslimske styret vil, om Gud vil, bli overtatt av kunnskapsrike, erfarne og kloke mennesker med en grunnfestet tro på læren, og forrædernes hender skal hugges av slik at de ikke kan få fingret med statsstyret, fedrelandet eller statskassen. Gud har makt til å gi dem seier” (Khomeini 1980:108).

3.4 Khomeini sine strategiske trekk for ideologisk innføring

Khomeini hadde to hovedmål med revolusjonen. Det første var å kaste shāhens regime. Dette var et regime som han anklaget for å mangle legitimitet og for å styre etter vestlig interesser. Det andre målet var å innføre det islamske styre. Det første målet er dermed helt avgjørende for å oppnå det andre. De ideer og symboler som

Khomeini skaper for å kunne realisere sine mål referer til sider ved den sosiale og moralske orden. Khomeini angriper shāhens orden og forsvarer den islamske. Meningen i hans ideer og symboler viser dermed til symbolets ideologiske pol.

For å kunne fjerne det sittende regimet var det helt nødvendig at folket stod samlet som en enhetlig bevegelse. Det kan synes som om Khomeinis strategi for å oppnå dette var å unngå å gi de begreper og symboler som skulle virke mobiliserende, et entydig meningsinnhold. Dette gjorde han for å kunne implementere sin politikk gradvis uten at folket nødvendigvis forsto konsekvensene av hans intensjoner. På denne måten ble de mange som var imot Pahlavi-regimet sitt undertrykkende, økonomiske og vestvendte politikk dratt mot dannelsen av et islamsk styre til tross for at deres egne preferanser antydte et sekulært, liberalt eller et sosialistisk styre¹³.

”Islamsk styre” var et av de viktigste begrepene Khomeini anvendte under hele den mobiliserende fasen av revolusjonen og er i seg selv et eksempel på et mobiliserende symbol. Som symbolteorien viser skal et symbol representere et mangfold av mening grunnet sin multivokalitet. Det er akkurat dette som skjer ved at Khomeini bruker begrepet *hokumat*, styre, fremfor *jomhuri*, republikk, da styre er mer åpen for egne tolkninger. Republikk derimot, kunne fort ha blitt assosiert med sekularisering av de religiøse krefter. På samme tid unngikk han å forsvare *velāyat-e faqih* samt de geistliges betydningsfulle rolle i det islamske styre, noe ikke bare de liberale, sosiale og sekulære kreftene hadde motsatt seg, men også de konservative religiøse som var uenig i de geistliges politiske rett til å styre i fravær av den skjulte *emām*. På denne måten ble ”islamsk styre” et symbol for endringen og den felles kampen mot *shāhen*, fremfor et begrep som skapte splittelse mellom de ulike fraksjonene. Tanken om den islamske ”republikken” Iran ble først introdusert etter at revolusjonen var blitt et faktum i 1979.

¹³ Det var som en ser flere grupperinger under revolusjonen som kjempet mot pahlavi-regimet, men som ønsket forskjellig utfall av revolusjonen. Oppgaven utdyper disse fraksjonene sine politiske områder noe mer under kapittel 5.1, men er også nevnt her for å belyse Khomeinis sin politiske strategi.

Khomeini måtte hele tiden balansere mellom de sekulære og de konservative kreftene i opposisjonen for å opprettholde den enhetlige gruppen som var nødvendig for å styrte Pahlavi-regimet. Denne preferansen for likevekt kom også til syne når det gjaldt hans syn på konstitusjonalisme. Khomeini svarte verken ja eller nei på om han ønsket en stat basert på en konstitusjon, fordi han visste han ville bli angrepet fra forskjellige hold, uansett standpunkt. Derfor svarte han at det ”ikke er i vår interesse å snakke om konstitusjonalisme på nåværende tidspunkt” (Khomeini sitert i Martin 2007:127). Det var på denne måten ikke nødvendigvis samsvar mellom det som ble sagt og det som Khomeini tenkte og innførte etter at han overtok makten. På denne måten var det en samlet gruppe som gikk til valgurnerne og stemte for etableringen av den islamske republikken Iran i 1980.

Under folkeavstemning var spørsmålet formulert slik: ”Ønsker dere en islamsk republikk eller tilbake til monarki? (Hiro 1985:108). Alle var samlet om motstand mot shāhen, men ingen visste hva islamsk republikk innebar utover at det hørtes fint ut. Det hadde med andre ord positive konnotasjoner og var det eneste alternative for endring. Valgsedlene står frem som en typisk måte å benytte seg av symboler på ovenfor en stor gruppe av velgerne som var analfabeter. Stemmeseddelen som betydde ”ja” var farget med den islamske fargen grønn, og stemmeseddel ”nei” var rød, etter fargen til undertrykkeren i det tradisjonelle, følelsesmessige og offentlige spillet som blir presentert gjennom den hellige måneden Muharram¹⁴ (Clawson 2005:94)¹⁵. Den massive valgoppslutningen og den absolutte seieren for den islamske republikken på 97 prosent har alltid blitt brukt siden av de konservative geistlige som et bevis på at folket står bak dem (ibid).

¹⁴ Muharram er den første måneden i den islamske kalender. De ti første dagene er en sørgehøytid til minne om Emām Hussein som led martyrdød i slaget ved Kerbala. Den tiende dagen i måneden minnes Emāmen, med folkerike prosesjoner i gatene (Islam 2007-URL)

¹⁵ Dette eksempelet går utover operasjonaliseringen av symbolbegrepet, men er likevel tatt med for å vise andre former for religiøse symboler som Khomeini anvendte.

I tillegg til å benytte seg av slike symbolske handlinger var Khomeini, som mange andre politikere, opptatt av språket. Språket i Khomeinis intellektuelle arbeider var som vist i kapitler over, ofte komplisert og lærd, men det utviklet seg over tid til å bli enklere og tydeligere gjennom hans taler. Dette ble gjort uten at de ideologiske standpunkt ble endret. Valget av ord ble også forandret i løpet av revolusjonen. I hans tidligere verker brukte han blant annet veldig sjelden ordet *tabaqeh*, klasse, fordi denne termen hadde sterke konnotasjoner til venstresiden. Han unngikk som regel også ord som *enqelāb*, revolusjon, fordi for de konvensjonelle geistlige konnoterte dette til kaos, anarki og klassekamp (Abrahamian 1993:26). Da regimet kollapset i 1979, inkorporerte Khomeini imidlertid disse ordene. Han delte samfunnet inn i sterkt definerte klasser der republikkens støttespillere stod mot dens motstandere. I tillegg snakket han om at *enqelāb-e eslāmi*, den islamske revolusjon, ville føre til opprettelsen av *jomhuri-e eslāmi*, den islamske republikk, som igjen ville medføre at det sanne islamske samfunn ville bli etablert (ibid: 32).

Som oftest var den iranske revolusjonenes språk teologisk. Ved å anvende teologiske referanser benyttet man seg av termer som viste til den ultimale sannhet. Likevel viser det seg at Khomeini snakket mindre om doktrinære temaer som for eksempel det kontroversielle prinsippet om *velāyat-e faqih*. Noen av hans allierte klagde over at denne unngåelsen av doktrinære standpunkt hadde vært del av de klerikalske sin taktikk for å ”lure” folket (Abrahamian 1993:30). Til tross for at Khomeini sin retorikk under mobiliseringsfasen ikke var preget av hyppige henvisninger til ideologiske doktriner vil en kunne argumentere for at det *doktrinære* elementet i Geertz’ ideologi-taksonomi er tilstede. Khomeinis ideologi baserer seg på mer enn hans retoriske utspill under revolusjonen og i sine verker hevdet han en komplett og ekskluderende besittelse av den politiske sannhet, og det innebar at han avskydde kompromisser. Nettopp mangel på kompromissvilje aksentuerer det doktrinære hos Khomeini, og dette trekket går gjerne igjen i ideologier. Ett av de mobiliserende kampropene - ”Islam is the solution” – viser at det ikke er rom for kompromisser med shāhen og langt mindre mot Vesten.

Alternativet for å forklare iranere sin plass i verden, vise veien en skulle gå og gi mening og håp til et folk som var i krise, hadde for Khomeini vært å snakke i økonomiske, sosiale og kulturelle termer. Dette var likevel ingen ting i forhold til de teologiske rammer som har Gud på toppen av den politiske agenda (Dabashi 2006:5). I den grad det eksisterer en økonomisk teori i Khomeini sine skrevne verker, beskriver han en slags islamsk sosialisme som forsvarer rettighetene og interessene til de undertrykte. Likevel er det ikke skrevet noen direkte plan for hvordan en skulle utføre de økonomiske reformene. Enayat (1983: 175) antyder at grunnen til dette var at i så fall måtte Khomeini ha blandet det teologiske islamske språk med verdslige og moderne økonomiske ideer, og det ville utydeliggjøre og vanskeliggjøre kampen mot vestlig innflytelse.

Khomeini var altså opptatt av å beskytte islam fra utenlandsk og sekulær innflytelse. På denne måten setter han ”de andre”, spesielt utlendinger fra Vesten, opp mot ”oss” iranere. Dette viser det *dualistiske aspektet* i ideologi-taksonomien. Shāhen ble brukt som symbol på Vesten, kapitalisme og imperialisme. Khomeini derimot samlet de unge under bannere *touhid*, som ble oppfattet til å bety muslimsk totalisme og enhet som var nødvendig for å kunne bekjempe imperialistene. Mottoet ”Verken øst eller vest” forpliktet at Tehran ikke ville la seg diktere fra noen andre, og deres økonomiske teoretikere proklamerte at Iran var uavhengig av verdens økonomiske systemer (Fairbanks 2001:448).

Videre er den teokratiske ideologi *fremmedskapende* ved at den arbeider mot de etablerte politiske institusjoner innført av shāhen. Selv var Khomeini ikke spesifikk når det gjaldt institusjoner, noe som kan synes som om å ha vært bevisst politikk fra hans side.

Khomeini oppfattet et islamsk styre som noe som skilte seg helt fra alle andre regimetyper. Der andre styreverker søkte å sikre at mennesker ikke skulle undertrykkes av andre, men likevel lot folk klare seg selv i den private sfære, ønsket Khomeini et styre som hadde regler for folk uavhengig av sted og tilstand. Han mente at et hellig

islamsk styre ikke kunne tillate gale handlinger uansett hvor de befant seg eller hvilket nivå av ulovlighet de hadde, fordi ”alle menneskelige handlinger angår islam” (Khomeini sitert i Martin 2007:124). Med dette introduserer han et *totalitært* element der målet er å ordne hele det sosiale og kulturelle liv i lys av islamske idealer. Khomeini innførte altså konseptet *touhid*, en totalistisk enhet, som skulle tales med *vahdat-e kaleme*, én stemme (Amuzegar 2003:136). Totalisme er en av flere mulige oversettelser av ordet *touhid*, som kan bety samlende, enhet, monisme, monoteisme og en total helhet. Fordi monisme og monoteisme har doktrinære og teologiske konnotasjoner til den kristne tradisjon bør ikke disse ordene anvendes som oversettelse i denne sammenheng (Martin 2007:xiii). Enhet og totalisme derimot, er i denne konteksten en bedre oversettelse fordi den reflekterer Khomeinis syn på islam som noe som gjennomsyrrer og påvirker staten, samfunnet og mennesker. Dette konseptet var på altså med på å skape en altomfattende ethos for staten og samfunnet.

I tillegg til å være både doktrinær, dualistisk, fremmedskapende og totalitær har Khomeinis teokratiske ideologi også futuristiske elementer. Ideologien er *futuristisk* fordi den jobber mot et utopisk høydepunkt. Khomeini hevder at islam kan utvikle alle aspekter hos mennesket: dens natur, intellekt, sjel og forståelse, og hans verdensforståelse forutsetter en apokalyptisk kamp mellom de gode og onde krefter (Menashri 2007:155). Med disse løftene om en stat basert på likhet, brorskap og sosial rettferdighet klarte Khomeini å forkaste to andre viktige prinsipper i tradisjonell shia. I lang tid har shia sett tilbake til Mohammads Mekka og *Emām* Alis kalifat som islams gullalder. Khomeini derimot erklærte at det revolusjonære Iran allerede hadde passert fordums tider. I mange århundrer gikk man i shia ut fra at *Emām* al-Mahdi ville returnere når verden fløt over av urettferdighet og tyranni. Nå argumenterte Khomeini derimot for at al-Mahdi ville returnere først når muslimer hadde returnert til islam, skapt et rettferdig samfunn og eksportert sin revolusjon til andre land (Abrahamian 1993:32).

Neste kapittel tar for seg hvordan Khomeinis ideologi ble institusjonalisert gjennom opprettelsen av konstitusjonen. Før dette er det likevel verdt å påpeke at Khomeini

sine tanker rundt prinsippet om *velāyat-e faqih* representere en manifestasjon av et gammelt latent tema (Enayat 1983:162). Khomeini gikk altså tilbake til et gammelt dogme som tidligere hadde hatt en noe annen betydning. I politiske endringsprosesser er rekodifisering et sentralt fenomen og dette virkemiddelet tar Khomeini i bruk. Prinsippet om *velāyat-e faqih* blir omdefinert og satt en ny verdimeisig sammenheng.

Khomeini sine tanker som kommer til syne gjennom egne bøker, taler og intervjuer er altså helt klare når det gjelder å identifisere problemene i samfunnet, men mindre eksplisitte hva løsning angår (Akhavi 1985:xv). Det vil med grunnlag i definisjonen i teorikapittelet kunne forsvares å betrakte Khomeinis tanker rundt den islamske stat og spesielt konseptet rundt *velāyat-e faqih* innenfor et shia paradigme, som en ideologi. *Velāyat-e faqih* konstituerer med andre ord kjernepunktet til Khomeini sitt teokrati.

4. Fra ideologi til pragmatikk

Khomeinis ideologi blir formulert og institusjonalisert i konstitusjonen til den islamske republikken. Denne ble skissert opp og ratifisert i 1979 av et ekspertråd bestående av for det meste Khomeinis disipler. Den ble senere revidert da Khomeini døde og Khamenei overtok som den Øverste Leder i 1989.

I dette kapittelet utføres en komparativ analyse av de to konstitusjonene av henholdsvis 1979 og 1989. De åtte artiklene som omhandler prinsippet om *velāyat-e faqih* vies mest oppmerksomhet. Kapittelet tar først for seg konstitusjonens artikler slik de kom til uttrykk i 1979 og deretter endringene i 1989. Årsaken til dette strukturvalget er at artiklene fra 1979 ikke bare er vesentlige som sammenligningsgrunnlag for endringene som skulle komme, men er også interessante i seg selv. Av samme grunn er noen av artiklene som nevnes, gjengitt slik at leseren kan få med seg alt den inneholder. Artiklene er alle oversatt til norsk¹⁶.

Formålet med analysen av konstitusjonen er todelt. For det første ønskes det å undersøke hvordan ideologien til Khomeini gikk fra å være en tanke, til å bli institusjonalisert gjennom et lovverk. Med andre ord hvordan ideologien til Khomeini kom til uttrykk gjennom politisk praktisk. Det er først og fremst dette som tydeliggjøres i delkapitlene om konstitusjonen av 1979. Ved å se hvordan ideologien får sitt uttrykk i denne konstitusjonen gjør en det også mulig å finne endringene som ble utført i 1989. Den andre grunnen til å analysere konstitusjonen består i at dersom en er vitne til endringer i lovartikler som er sentrale i den teokratietiske ideologi, kan det være en god indikator på at det er skjedd ideologiske endringer i den islamske republikken.

Fra forord til prinsipp 175 går islamske elementer igjen i hele konstitusjonen av 1979. Likevel bærer den preg av å være et resultat av intern kamp mellom sekulære og

¹⁶ Da det ikke fantes noen norsk oversettelse har jeg selv oversatt artiklene fra de originale konstitusjonene.

religiøse krefter. Første utkast av konstitusjonen som ble utformet etter ordre fra Khomeini rett etter folkeavstemningen, var i overveiende grad sekulær i sin natur og var basert på den iranske konstitusjonen av 1906, som igjen var inspirert av konstitusjonen til Frankrikes femte republikk (Shevlin 1999). Den ble godkjent av den midlertidige regjering og det revolusjonære råd.

De konservative geislige var imidlertid ikke fornøyd med utkastet, og de ytte sterkt press for å få konstitusjonen revidert (Schirazi 1997:22-38). Khomeini forstod også at dersom han ikke påtok seg en mer aktiv rolle når det gjaldt å fremme de geistliges interesser ved å sørge for at islam skulle spille en sentral rolle i den nye konstitusjonen, ville revolusjonen resultere i et demokratisk system, der religiøse institusjoner ikke ville få mulighet til å diktere politikken (Omid 1994:66). Han så seg derfor enig i at en skulle etablere et Ekspertråd som skulle revidere førsteutkastet til konstitusjonen. Dette Ekspertrådet bestod av representanter fra ulike fraksjoner, både geistlige og sekulære. Likevel sikret Khomeini sine støttespillere seg 2/3 av plassene, noe som er hovedårsaken til at konstitusjonen tilskriver islam en sentral politisk rolle. Ekspertrådets revidering var i tråd med Khomeinis ønsker og skaffet en sentral rolle til faqih'en og de geistlige. Disse endringene av konstitusjonen ble godkjent i desember 1979 og la grunnlaget for den teokratiske staten (Bakash 1985:83).

Før det skal gjennomføres en detaljert analyse av *velāyat-e faqih* i konstitusjonen, er det nødvendig å påpeke at konstitusjonen til den islamske Republikken Iran er full av motsetninger. Blant disse skiller tre seg ut ved at de har hatt innvirkning på utviklingen av den iranske staten etter revolusjonen. Den første angår forholdet mellom de islamske lovene og de ikke-islamisk sekulære elementene. Den andre er motsetningene mellom de demokratiske og de ikke-demokratiske artikler og den tredje er motsetningsforholdet mellom de islamske juridiske elementer som støtter mandatet om *velāyat-e faqih* og de som ikke gjør det. I studiet av konstitusjonen blir det klart at til tross for dets forpliktelse til å etablere en lovstat har konstitusjonen inkorporert mange elementer som ikke er i tråd med dette mål.

Konstitusjonen fastslår at den iranske revolusjonen førte til opprettelsen av en islamsk stat. Dette kan vi se allerede i forordet. Her står det skrevet at Khomeini sin tanke om den islamske stat basert på mandat av *faqih*, skapte en ny og konsistent motivasjon hos folket til å kjempe for det ”autentiske mønster for en islamsk ideologisk kamp” (Konstitusjonen 1979). Etter å ha vært vitne til monarkiets kollaps gikk det iranske folk til valg for et nytt politisk system. 98,2 prosent av folket stemte for den islamske republikken Iran (ibid).

I konstitusjonens hoveddel blir det islamske grunnlaget stadfestet. Artikkel 12 bekrefter at den offisielle statsreligionen er islam og artikkel 18 slår fast at dette skal vises gjennom emblemet ”Allah-o Akbar” i det nasjonale flagget. Likeledes krever artikkel 67 og 121 at både parlamentsmedlemmer og president må sverge troskap til islam, og artikkel 16 spesifiserer at skoleelever skal studere arabisk, språket i Koranen og den islamske vitenskap.

Videre definerer den Islamske Republikken Iran sitt grunnlag og sine mål i konstitusjonens første kapittel. Dette blir gjort i samsvar med den islamske karakter og presenteres i hovedtrekk i artikkel 2:

Den Islamske Republikk er grunnlagt etter troen på:

1. En Gud som etter loven er leder og lovgiver, og alle må underlegge seg Hans autoritet.
2. Guddommelig åpenbaring og dens fundamentale rolle i å tolke lovene.
3. Returen til Gud i fremtiden, og hans rolle i menneskets kamp for å nærme seg Gud.
4. Guds rettferdighet i skapelsen og lovgivningen.
5. Emāmatet og kontinuerlig lederskap og rådgiving, og dets rolle i å sikre den islamske revolusjonens kontinuitet.
6. menneskets opphøyde verdighet og verdi og hans frihet og ansvar ovenfor Gud

Dette garanterer:

- a..kontinuerlig ijtihad fra kvalifiserte fuqaha, med grunnlag i Guds Bok og Profetens Sunna (måtte fred være med dem alle)
- b. anvendelse av loven og andre mer generelle, ikke-islamske lover
- c. sikre at følgene rettighet blir innført og oppnådd: rettferdighet og politisk, økonomiske, sosial og kulturell uavhengighet samt nasjonal solidaritet.

(Konstitusjonen 1979, artikkel 2)

Den islamske karakter blir så presisert gjennom konstitusjonens hovedartikler der det tildeles islamske oppgaver til statsinstitusjoner og statsautoriteter. Lovgivningen knyttes til Sharia, slik den er definert i shia, gjennom både generelle og spesifikke prinsipper. Forordets mer generelle formuleringer som: ”Lovgivningen som regulerer samfunnets administrasjon vil bli etablert med grunnlag i *Koranen* og *Sunna*” (Konstitusjonen 1979), blir spesifisert i hoveddelen gjennom blant annet artikkel 2 (over) og artikkel 72 som slår fast at parlamentet ikke kan fatte resolusjoner som strider imot Sharia (artikkel 72).

Likeledes blir lederposisjoner forbeholdt de islamske rettslærde. Blant annet blir den islamske republikken definert som en stat ledet av *fuqaha*¹⁷. Dette skjer i samsvar

¹⁷ Fuqaha er flertallsformen av faqih.

med vers 21/105 i Koranen: ”og vi har skrevet ned i salmene, etter formaningen: ’mine rettferdige tjenere skal arve jorden’ ” og på grunnlag av troen om forvaltningen av *emāmatet* (Koranen, Schirazi 1997:13). I konstitusjonens første kapittel, der republikkens grunnleggende prinsipper blir presentert, fastlegger både artikkel 2 (over) og artikkel 5 de rettslærdes rolle.

Som nevnt over definerer artikkel 2 ”fortsatt *itjihad* fra *fuqaha*”¹⁸ som et prinsipp i det islamske statssystem. Artikkel 5 stipulerer at en *faqih* som innehar alle de nødvendige kvaliteter, eller et råd av *fuqaha*, har rett til å styre og ha lederskapet i den islamske republikken så lenge den tolvte *emām* er i okkultasjon. Denne artikkelen skal analyseres nærmere da den er en av de viktigste når det gjelder å vurdere grunnlaget for *velāyat-e faqih* i konstitusjonen.

Før dette gjøres er det imidlertid nødvendig å nevne en artikkel fra den forutgående konstitusjonen til Kongedømmet Iran, konstitusjonen av 1905/06. Her innlemmes prinsippet om *velāyat-e faqih* for første gang i det iranske lovverk, definert som en kommisjon av 5 *mutjahids*, med rett til å nedlegge veto mot enhver lov foreslått av parlamentet dersom loven ikke er i samsvar med sharia. Parlamentet skulle velge ut Kommisjonsmedlemmene ut fra 20 *mutjahids* (Shirazi 1997:49). Dette har mange likheter med Vokterrådet som Khomeini oppretter, men prinsippet om *velāyat-e faqih* skulle derimot vise seg å få en annen og mye mer spesifisert betydning i den nye konstitusjonen.¹⁹

4.1 Velāyat-e faqih i konstitusjonen av 1979

Den nye konstitusjonen ble altså til under en prosess der personer fra forskjellige fraksjoner deltok og fikk ulik grad av gjennomslag. Disse fraksjonene hadde

¹⁸ For forklaring se fotnote 7.

¹⁹ Jeg velger her å følge Schirazi som bruker betegnelsen *velāyat-e faqih* på opplegget skissert i den første persiske konstitusjonen. Likevel er det som Reidar Visser bemerker i samtale mellom oss, viktig å presisere at det er en distinksjon i forholdet til om de geistlige kun skal ha en sensur-rolle (som de hadde i den første persiske konstitusjonen) eller utøvende makt (som Khomeini ønsket). Disse distinksjonene har vedvart. Sistani sin posisjon i Irak

avvikende syn på hvor sterkt islam skulle prege konstitusjonen. Et av stridstemaene var prinsippet om *velāyat-e faqih*. Likevel er det viktig å føye til at Khomeini og hans menn var i flertall. Prosessen med å inkludere *velāyat-e faqih* i konstitusjonen begynte med bearbeidelsen av artikkel 2, som presenterer de doktrinære prinsippene til den islamske republikken (Shirazi 1997:34). Allerede ved denne artikkelen var det uenigheter.

Velāyat-e faqih er ikke skrevet med ord i konstitusjonen. Likevel kan åtte artikler i konstitusjonen relateres til prinsippet gjennom spesifisering av *faqih*'ens arbeidsoppgaver, hans posisjon i statsapparatet og avklaringen om hans autoritet.

Artiklene som omhandler velāyat-e faqih

Den første artikkelen som omhandler *velāyat-e faqih* er artikkel 5 og det er i denne artikkelen prinsippet blir etablert og mest ambisiøst formulert (Schirazi 1997:51):

Under Den skjulte emāms fravær (måtte Gud påskynde hans tilbakekomst) skal den islamske republikken Irans styre og lederskap være hos den rettferdige og fromme rettslærde som fullt ut kjenner forholdene i vår tid og som har den nødvendige kompetanse og styrke, mot og administrativ innsikt og som er godtatt av et flertall av folket. I det tilfelle det skulle skje at ingen *faqih* skulle bli akseptert av majoriteten, vil lederen eller det ledende råd, satt sammen av *fuqaha* som besitter de ovenstående kvalifikasjoner, overta disse ansvarsområder i henhold til artikkel 107.

(Konstitusjonen 1979, artikkel 5)

Denne artikkelen oppretter *faqih*'ens autoritet over folket, gjennom de tre første linjene. Lederskapet og lovgivningen blir ikke overlatt til majoriteten av folket på noe som helst område. Det er den rettferdige og fromme *faqih* som skal lede nasjonen.

Artikkelen viderefører altså Khomeinis overbevisning og argumentasjon gjennom sitt manifest fra *Den islamske stat*, at i fraværets tid er det de rettslærde som skal styre. Noe annet ville stride i mot den ideologiske karakter til den islamske republikk.

Det var stor uenighet om denne artikkelen blant delegatene som skulle enes om den nye grunnloven. Flere delegater var skeptiske til eller helt i mot at *faqih*'ens posisjon skulle inkorporeres i konstitusjonen. En av disse var Sahabi (referert til i Shevlin 1999). Han var i utgangspunktet ikke i mot *velāyat-e faqih*, så sant det medførte lover med grunnlag i Sharia. Det han derimot var motstander av, var at en *faqih* skulle ha en sentral rolle i politikken fordi han mente at kun Gud og *Emāmene* kunne være den absolutte leder (Shirazi 1997;45, Shevlin 1999). En annen kritiker var Nurbaksh, som hevdet at folket ville snu ryggen til islam dersom en innførte prinsippet om *velāyat-e faqih* (ibid). Opposisjonen til tross, de moderate geistlige ble for få og artikkelen 5 som sørget for ledelse av en *faqih*, ble vedtatt.

Etter at delegatene ble enige om artikkel 5, gikk debatten over til å definere de artiklene som spesifiserte *faqih*'ens rolle i det post-revolusjonære Iran (Schirazi 1997:35). Dette gjelder mer presist artikkel 57 i kapittel 5 "Retten til nasjonal suverenitet og makten som kommer fra dette" og artiklene 107 – 112, som alle faller inn under kapittel 8 "Lederen og det Ledende råd", i konstitusjonen.

Artiklene 107 -109 kan sees som en videreutvikling av artikkel 5. Først og fremst opprettes det Ledende råd som skulle bli valgt dersom Ekspertrådet i fremtiden ikke skulle enes om en *faqih* som leder. Medlemmene av dette eventuelle rådet skulle, som skrevet i artikkel 109, besitte nøyaktig de samme kvalifikasjoner og religiøse posisjon som *faqih'en*. Videre spesifiseres valget av Lederen og det eventuelle Ledende råd og også hvordan rådet som velger disse eller denne, skulle settes sammen. Sammensetningen av Ekspertrådet ble delegert, i artikkel 108, til medlemmene av et Vokterråd, som også fikk i oppgave å se at all lovgivning og lovforslag fra parlamentet var i overensstemmelse med *sharia* og konstitusjonen. Som nevnt

tidligere ser en altså her at Vokterrådets oppgaver nå er det samme som *velāyat-e faqih* ble forstått som i 1906.

Når det kommer til å definere lederens egenskaper skjer dette spesielt i artiklene 57 og 110. I artikkel 57 blir det stadfestet i generelle termer at den Øverste Leder har en rådgivende funksjon overfor de tre statsmakter; den lovgivende, den utøvende og den dømmende makt. Dette kommer til uttrykk slik:

makten til den islamske republikken Iran består av: en dømmende, lovgivende og en utøvende makt som jobber under rådgivning av de/den som er blitt tildelt styringsansvar og lederskap og i henhold til artiklene i konstitusjonen. Disse tre statsmakter er uavhengig av hverandre og kommunikasjonen mellom dem vil sikres av Presidenten.

(Konstitusjonen 1979, artikkel 57)

At lederen kun skulle ha en rådgiverstilling overfor de tre statsmakter bryter med Khomeinis oppfattelse av lederrollen. Han på sin side forsvarte nødvendigheten av at de religiøse lærde skulle fremme den islamske staten gjennom å påta seg lovgivende, utøvende og dømmende posisjoner under doktrinen om *velāyat-e faqih* (Khomeini 1980:17). Det kan synes som om at denne artikkelen derfor har vært gjenstand for stor debatt og at de moderate har vunnet fram med sine synspunkter. Likevel skal vi se at artikkel 110 settes opp som en motsetning til artikkel 57 og at denne artikkelen er med på å vise at konstitusjonen er inkonsekvent.

Den rådgivende autoritet, med andre ord lederens egenskaper, blir spesifisert i artikkel 110. Disse egenskapene, som plasserer mest makt hos lederen, går langt utover den rådgivende rollen i artikkel 57, men beløper seg likevel ikke til den uinnskrenkede autoritet som er knyttet til lederrollen i følge konseptet rundt *velāyat-e faqih* i sin absolutte form. I hvert fall slik prinsippet blir tolket av Khomeini. Artikkel 110 definerer lederskapets plikter og rettigheter på følgende vis:

Den Øverste Lederens funksjon og autoritet er:

1. utnevne *fuqaha* til Vokterrådet.
2. utnevne landets øverste juridiske autoritet.
3. utnevne de militær styrker på følgende måte:
 - a. ansette og avskjedige Forsvarsjefen.
 - b. ansette og avskjedige Øverstkommanderende for Revolusjongarden (Sepah-e pāsdārān-e enqelāb-e eslāmi).
 - c. sette sammen det øverste nasjonale forsvarsråd (šowrā-ye 'āli-ye dofāq-e melli), bestående av følgende 7 personer:
 - Presidenten
 - Statsministeren
 - Forsvarsministeren
 - Forsvarssjefen
 - Øverstkommanderende for Revolusjongarden
 - To av den Øverste Lederens rådgivere
 - d. ansette de øverste lederne til de tre militærenhetene, basert på anbefalinger fra den Nasjonale Forsvarsråd.
 - e. erklære krig og fred og mobilisere de militære styrker, basert på anbefalinger fra den Nasjonale Forsvarsråd.
 - f. signere kjennelsen (formaliserer valget) av presidenten etter at han er valgt av folket. Presidentkandidatene må ha være skikket til å være president med henblikk på konstitusjonens kvalifikasjoner og må bli godkjent av Vokterrådet før valget finner sted og bli godkjent av den Øverste Lederen ved første presidentperiode.
 - g. avskjedige presidenten med hensyn til landets interesser, etter en dom der Høyesterett dømmer han til å ha feilet i sine juridiske plikter, eller etter en kjennelse fra den Nasjonale konsulterende råd som finner presidenten ikke skikket.
 - h. frifinne eller redusere domsavsigelser, innenfor islamske kriterier, etter anbefaling fra Høyesterett.

(Konstitusjonen 1979, artikkel 110)

Som en ser går alle disse oppgavene langt utover den rådgivende rolle slik det kom til uttrykk i artikkel 57. Gjennom å være den som ansetter og avsetter de viktigste lederstillingene, kan det vanskelig argumenteres for at den Øverste Lederen kun innehar en rådgiverstilling. Likeledes gir konstitusjonen lederen makt til å gå til krig og til å slutte fred, men den stipulerer at han eventuelt skal treffe en slik beslutning etter råd fra Det Nasjonale Forsvarsråd. Slik artikkelen er formulert er dette likevel ikke påkrevd.

Til tross for at konstitusjonen gir den Øverste Lederen betydelige fullmakter svarer ikke det til den grad av makt som Khomeini selv utøvde (Schirazi 1997:13). Det står blant annet ikke noe sted i konstitusjonen at den Øverste Lederen har lovgivende funksjoner eller at han kan utøve direkte rettslig makt, noe Khomeini ofte gjorde. I praksis var derfor Khomeini sin maktutøvelse ikke begrenset av konstitusjonen.

Ifølge konstitusjonens artikkel 111 er lederrollen ikke en posisjon man nødvendigvis kan kreve å inneha resten av livet. Dersom *faqih* eller medlemmene i det Ledende Råd ikke klarte å fylle sine oppgaver og plikter eller ikke lenger var i besittelse av de påkrevde kvalifikasjoner, skulle Ekspertrådet kunne avskjedige han eller dem i medhold til artikkel 111. Når det kom til Khomeini, var det likevel ingen som ville utfordre denne posisjonen så lenge han satt som den Øverste Leder (Keddie 1997).

Den siste artikkelen som omhandler *velāyat-e faqih* i konstitusjonen, artikkel 112, hevder at den Øverste Lederen eller medlemmene av det Ledende Råd er som alle andre borgere, lik overfor loven. Dette kan synes som en selvmotsigende artikkel etter å ha sett den utstrakte makten som allerede er gitt *faqih*'en i de tidligere lovene.

4.1.1 Konstitusjonen under Khomeini

Som drøftet over befester konstitusjonen til den islamske republikken Iran, *velaya*, autoriteten over *fuqaha*, de religiøse kreftene. Som en konsekvens av dette blir doktrinen om *velāyat-e faqih* konsolidert.

Republikkens maktpolitiske historie kan sammenfattes som en beretning der konstitusjonen antyder grensene for lederens makt, men i praksis ikke viser seg å være mer enn veiledende. I Khomeini sitt tilfelle gikk maktutøvelsen langt utover de grensene som loven oppstiller. Asghar Schirazi (1997:74) oppsummerer det slik:

”over og ved siden av hans funksjon som religiøs autoritet, holdt Khomeini tøylene til alle grupper i statsstyre. I hans person ble de lovgivende, utøvende og dømmende institusjoner samt andre maktinstitusjoner samlet. Som Leder og marja-e taqlid, kunne Khomeini gripe inn i all saker når han eller andre ønsket det. I henhold til hans utstrakte makt, holdt han seg informert på alle spørsmål innenfor både innenriks- og utenrikspolitikk”

Den uinnskrenkede makten til Khomeini var tilslutt så grundig etablert som et prinsipp at troen på dette ble standarden for lojalitet mot den sanne islam. De som ikke aksepterte denne maktkonsentrasjonen ble sett på som enten en som ikke lenger var muslim eller som en tilhenger av såkalt amerikansk islam (Kamrava 1992:111).

Til tross for Khomeini sin sterke makt hadde regimet store interne utfordringer grunnet blant annet Iran-Irak krigen. I 1988-89 tok Khomeini derfor flere steg for å svekke den voksende opposisjonen og for å styrke staten og sine etterfølgere. Denne prosessen ble innledet i januar 1988, da Khomeini deklarerer *velāyat-e faqih* til å gjelde absolutt. Dette betydde at behovene til den islamske stat veide tyngre og heretter ble ansett som viktigere enn den islamske lov, inkludert religiøse basiskrav som for eksempel bønn (Keddie 2003:260). Dermed bryter Khomeini selv med hovedfundamentet i konstitusjonen. Forordet og deler av artikkel 2 slår fast at

lovgivningen tar utgangspunkt i Koranen og Sunna og at den politiske styringen av staten skal skje i tråd med de prinsippene. Dette signaliserer at Khomeini begynner å vike for sine ideologiske prinsipper til fordel for praktisk politikk.

Neste steg for å få styrket sine etterfølgere ble utført året etter, i april 1989. Da gav Khomeini ordre om å samle et råd for å revidere konstitusjonen. Denne beslutningen tok han fordi han mente at konstitusjonen hadde flere mangler (Saffari 1993:92). En konstitusjonskomité ble derfor opprettet i samarbeid mellom Khomeini og parlamentet. Denne komiteen skulle primært se på den utøvende myndighet og finne løsninger for å forbedre landets organisering og administrasjon. Ved å referere til eksisterende ”parallelle systemer” vektla Khomeini behovet for administrativ disiplin og ordenssystemer (Momen 2002:78).

Det er interessant i denne sammenheng å trekke sammenligninger til Webers tanker om karismatisk lederskap (Weber 1978:1111-1112). I forskningen beskrives Khomeini gjerne som det beste eksempelet på en idealtypisk karismatisk leder. Khomeini bryter imidlertid med teorien idet rasjonaliseringsfasen, altså den fasen der et regime går fra en karismatisk til en mer pragmatisk orientering, blir innledet av Khomeini selv. For eksempel var det Khomeini som sluttet fred med Irak. Fra og med slutten av 1987 til hans død atten måneder senere, ser man en utvikling mot et mindre revolusjonært og et mer pragmatisk Iran. Det er også i slutten av hans tid som *faqih* at det opprettes et råd for å endre deler av konstitusjonen. Disse endringene går, som vi skal se senere i dette kapittelet, vekk fra deler av de revolusjonære og ideologiske forpliktelsene som ble innført i 1979. Det er likevel viktig å bemerke at rasjonaliseringsprosessen ikke var ferdig da Khomeini døde og at det var hans etterfølgere som reviderte store deler av konstitusjonen og ikke minst ratifiserte den sommeren 1989. Derfor anses Khomeini og hans tilhengere også som en del av rasjonaliseringsfasen.

Som en følge av endringene ble konstitusjonens vektlegging av de religiøse kvalifikasjonene til *faqih*'en svekket i den reviderte konstitusjonen av 1989. Dette

kom som resultat av en situasjon der ingen av stor-ayatollahene aksepterte *velāyat-e faqih* fullt ut, kombinert med at Khomeini ønsket å sikre den daværende president Ali Khamenei posisjonen som sin etterfølger. Fordi Khamenei var et lavt rangert medlem av de geistlige, tilfredstilte han ikke kravene for å bli den Øverste Leder slik de ble beskrevet i konstitusjonens artikkel 5 (Keddie 1997:261). Konstitusjonskomiteen, ledet av Khamenei selv, så seg derfor nødt til å vektlegge de politiske kvalifikasjonene fremfor de religiøse til en *faqih*. Dette betydde at preferansene til en *faqih* ikke bare skulle baseres på personens innsikt i den islamske lov, men også bli begrunnet i personens støtte og kunnskap i sosiale og politiske tema (Keddie 2003:261). Dette medførte blant annet til store endringer av artikkel 109 fra konstitusjonen, noe som vil bli diskutert mer utførlig under.

Khomeini døde 3. juni 1989 og Ekspertrådet utnevnte, uten å vente på parlamentets ratifisering av de konstitusjonelle endringer, Khamenei, til den neste *faqih* 5. juni.

4.2 Velāyat-e faqih i den reviderte konstitusjon av 1989.

Khamenei var før denne utnevnelsen verken en *faqih* eller Ayatollah. Han hadde kun tittelen *hojjat ol-eslām*, som betegner en middelrangert geistlig. I en ren politisk handling gav Ekspertrådet han teologisk status som Ayatollah, gjorde han til en *faqih* og gav han retten til å utstede *fatwaer*. Likevel besitter han fortsatt ikke tittelen Stor-ayatollah som gjør han til innehaver av *marja-e taqlid*, og han kan derfor ikke som Khomeini, hevde at han både er den øverste politiske autoriteten i Iran og den høyeste religiøse autoritet i shia (Buchta 2000:53).

Revideringen gjorde *faqihens* kvalifikasjoner i hovedtrekk politiske og formaliserte hans kontroll over statsmakten. Dette styrket dermed den nye *faqihens* posisjon vis-à-vis presidenten og parlamentet. Makt og rolle til *faqihen* ble slik tydeligere definert og spesifisert. Under *faqihens* rolle hører oppgaver som å være øverstkommanderende for de militære styrker, erklæring av krig og fred, og kontroll av Vokterrådet, militær og sikkerhetsstyrker, lovgivningen og statlige medier.

Videre gikk statsministerposten ut i den reviderte konstitusjonen og et "Expediency Council"²⁰ ble innlemmet for å avgjøre saker der parlamentets lovforslag ble avvist av Vokterrådet. Med alle disse små og store endringene ble den konstitusjonelle naturen mer politisk og makten styrket til *faqih*.

Artiklene som omhandler velāyat-e faqih

Den første artikkelen som omhandlet og etablerte *velāyat-e faqih* i konstitusjonen av 1979 var artikkel 5. I den reviderte Konstitusjonen er noe av artikkelens innhold videreført, mens noe er endret. Felles er *faqih* sine egenskaper som nasjonens lederskap hviler på. Konstitusjonen krever kvaliteter som rettferdighetssans, fromhet, kjennskap til innen- og utenrikspolitiske forhold og administrasjonsevne. Der hvor den reviderte artikkelen endres derimot, eller snarere det som blir utelatt i artikkel 5 av 1989 konstitusjonen, er avsnittene om at lederen skal bli akseptert av en majoritet av folket og at i det tilfellet der ingen *faqih* oppnår denne godkjennelsen skal det opprettes et Ledende råd (artikkel 5, 1979 og 1989).

Egentlig var det Stor-ayatollah Hosein Ali Montazeri som skulle bli Khomeini sin arvtaker. Han hadde de religiøse kvalifikasjonene som krevdes, og han hadde vært en viktig figur under revolusjonen særlig fordi han hadde sittet lenge i fengsel under shāhen. I tillegg til dette hadde han spilt en betydelig rolle for implementeringen av *velāyat-e faqih* i konstitusjonen i 1979. Med tiden utviklet han seg også til å bli en sterk kritiker av regimets politikk og praksis, og han var ikke villig til å være taus om hva han mente var galt ut ifra sin religiøse overbevisning (Mir-Hosseini og Tapper 2006:21). Derfor ble han, etter å ha kritisert enkelte praksiser utført av staten, betraktet som en sviker av revolusjonen og måtte trekke seg fra sin posisjon (Buchta 2000:52). Av den grunn oppstod en krise fordi artikkel 109 i konstitusjonen av 1979 stadfester at den ledende lovgiver må være en *marja- taqlid* med kilde til etterligning

²⁰ Jeg har valgt å benytte meg av den engelske termen på rådet både fordi jeg ikke har sett en norsk oversettelse av det, oversettelsen fra persisk ble ikke mer oppklarende samt fordi det er begrepet Expediency Council er kjent og anvendt i litteraturen.

og kunne deklarerer *fatwaer*. Uten Montazeri fantes det ingen arvtaker med disse egenskapene. Resultatet ble dermed å endre innholdet i konstitusjonen.

Konstitusjonen av 1979 vektlegger i artikkel 109 at den ledende geistlige måtte være en *marja*²¹. Dette kravet blir lempet på i konstitusjonen av 1989. Nå trengte den Øverste Lederen verken å være en *marja* eller å ha støtte i folket. Han måtte imidlertid være velinformert om *feqh*, den islamske loven, og om sosiopolitiske problemer, samt være from og rettferdig (Konstitusjonen 1989, artikkel 109). Den nye ordlyden viser derfor tydelig at den Øverste Lederen ikke nødvendigvis trengte å være den ledende autoritetsperson i spørsmål om religion. Både lederen for Ekspertrådet Ayatollah Ali Meshkini og den nye presidenten Rafsanjani, forsvarte endringene ved å hevde at de var innført etter ønske fra Khomeini. I følge dem hadde Khomeini sagt at eksistensen av etterligning i konstitusjonen var imot interessene til den islamske republikken²². Khomeini mente derfor at det viktigste nå ville være å ha en leder som hadde ekspertise i politikk (refert til i Momen 1999:84). Medlemmene av Ekspertrådet var klar over at de kanskje ikke ville være noen fremtidig ledere som ville ha den samme karisma eller religiøse makten som Khomeini. Derfor måtte *faqihens* posisjon bli institusjonalisert. Det er denne svekkelsen av det religiøse lederskapet til den islamske republikken som er den mest kontroversielle komponenten i den nye konstitusjonen (Momen 2002:78). Som en ser går utviklingen ytterligere vekk fra den teokratiske ideologi mot mer pragmatisk orienteringer.

Det var ikke bare egenskapene til *faqihen* som skulle endres, men også lederens oppgaver. Det kan være flere grunner til dette. Blant annet ble dette gjort for å løse den pågående konflikten mellom Vokterrådet og parlamentet. I tillegg kan det virke som om at man ønsket å sikre en pragmatisk tilnærming til den islamske lov samt å kompensere for nettopp tapet av Khomeinis karisma. Noe av den konstitusjonelle

²¹ Marja er en person som innehar den religiøse kvalifikasjonen, kilde til etterligning (Netton 1992:162).

²² Med grad av etterligning i denne konteksten betyr den egenskapen en marja besitter.

makten til *faqihen* ble styrket fordi den karismatiske og populære Khomeini ikke lenger eksisterte. Likevel kan en hevde at gjennom å politisere *faqihen* ble religionens innflytelse på staten redusert, noe som medførte at makten fra *faqihen* totalt sett ble svekket. Som vist over var makten til Khomeini uinnskrenket og hans mandat gikk langt utover hva som stod i konstitusjonen. For Khomeini med sin manglende religiøse egenskaper, ville det å gå utover konstitusjonens mandat vanskelig kunne forsvares.

Kravet til kvalifikasjonene ble altså redusert, mens noe av makten ble utvidet. Den reviderte konstitusjonen gav den Øverste Lederen ikke bare retten til å bestemme statens generelle politikk og overvåke dens implementering, men gav han også kontroll over flere institusjoner. Artikkel 110 viser dette:

Den øverste Lederens funksjon og autoritet er:

1. Bestemmer det politiske system i den islamske republikken etter konsultasjon med regimets Expediency Council²³
2. ha tilsyn over utøvelsen av regimets generelle politikk
3. utlyse folkeavstemning
4. være den øverstkommanderende for de militære styrker
5. erklære krig og fred, og mobilisere de militære styrker
6. ansette, avskjedige og akseptere oppsigelser fra:
 - a. fuqaha i Vokterrådet
 - b. den øverste juridiske autoritet
 - c. sjefen for den islamske republikkens medier
 - d. forsvarssjefen
 - e. øverstkommanderende for Revolusjonsgarden
 - f. øverstkommanderende for kontroll og disiplin
7. Løse diskusjoner og koordinere forholdet mellom de tre statsmakter

²³ Expediency Council er et råd som består av medlemmer fra ulike sektorer i regimet, og som har ansvar for å utarbeide og godkjenne lover og forskrifter som er i samsvar med islamske prinsipper.

8. Løse intrikate spørsmål vedrørende regimet, som ikke kan løses av Expediency Council.
9. Signere kjennelsen (formalisere valget) av presidenten etter at han er valgt av folket. Presidentkandidatene må være skikket til å være president med henblikk på konstitusjonens kvalifikasjoner og må bli godkjent av den Øverste Lederen ved første presidentperiode.
10. Avskjedige presidenten med hensyn til landets interesser, etter en dom der Høyesterett dømmer han til å ha feilet i sine juridiske forpliktelser, eller etter en kjennelse fra det Nasjonale konsulterende råd, som finner presidenten skikket.
11. Frifinne eller redusere domsavsigelser, innenfor islamske kriterier, etter anbefaling fra Høyesterett

Den Øverste Lederen kan delegere noen av disse oppgavene om han ønsker det.

(Konstitusjonen 1989, artikkel 110)

Som en kan se i artikkelen har den Øverste Lederen fått utvidet noen av sine fullmakter. Blant annet skal han nå ha tilsyn med den generelle politikken og lyse ut folkeavstemning. Dette var ikke nevnt i 1979. Et annet nytt element er at han skal ha kontroll over republikkens medier gjennom å ha ansvaret for ansettelsen av Mediesjefen. Der det derimot kan argumenteres for at makten svekkes i denne artikkelen, er det faktum at *faqih* må samarbeide og rådføre seg med et Expediency Council. På denne måten kan en hevde at til tross for at nye oppgaver ble innlemmet legger den også begrensninger på *faqihen* sin makt ved at han hele tiden må rådføre seg med Expediency Council før det tas avgjørelser. Dette rådet ble opprettet av Khomeini i februar 1988 og ble innlemmet i den reviderte konstitusjonens artikkel 112.

Fra å kun stadfeste at medlemmene til det Ledende råd i lovens øyne var som alle andre borgere, ble artikkel 112 endret til å omhandle opprettelsen av Expediency Council. Rådet skulle forsvare statens interesser og løse konflikter ved lovgivning mellom parlamentet og Vokterrådet. Lovgivningen er enten introdusert av

parlamentarikere eller ministere og går til Vokterrådet for godkjenning. I teorien skulle disse to institusjonene diskutere ethvert aspekt av forslaget de var uenige om fram til de kom frem til en løsning. I praksis derimot fungerte ikke dette og derfor opprettet Khomeini Expediency Council (Samii 2004:404). Dette rådet ble som en ser opprettet før revideringen av konstitusjonen og hadde dermed ingen bestemmelser i loven. Khomeinis avgjørelse for opprettelsen av et slikt råd var dermed kun basert på prinsippet *velāyat-e faqih*, altså at Khomeinis makt var uten restriksjoner så lenge han handlet i tråd med den islamske statens interesser. Da konstitusjonen skulle revideres derimot, var det helt naturlig å innlemme den nye institusjonen. Innholdet i artikkelen 112 ble med dette helt forandret i konstitusjonen av 1989:

Regimets Expediency Council skal kalles sammen etter ordre fra den Øverste Leder for å avgjøre i saker der Vokterrådet finner Parlamentets lovforslag å være imot sharia eller konstitusjonen og parlamentet på grunn av dette ikke klarer å tilfredsstille forventningene til Vokterrådet. Dette rådet skal også møtes for å vurdere tema som er fremmet av Øverste Lederen og oppfylle andre funksjoner som er nevnt i konstitusjonen. Medlemmene av Expediency Council skal ansettes av den Øverste Leder. Reglene knyttet til dette rådet skal forberedes og godkjennes av rådets egne medlemmer og bli ratifisert av den Øverste Leder.

(Konstitusjonen 1989:artikkel 112)

Det er verdt å merke seg at denne institusjonen er et ikke-valgt lovgivningsorgan. Som en ser er i realiteten makten hos den Øverste Leder ved at det er han som ansetter Expediency Councils medlemmer samt ratifiserer rådets regler. Et annet interessant element ved opprettelse av et slikt råd er at det implisitt betyr at regimets religiøsitet, som er uttrykt og symbolisert gjennom Vokterrådet, blir nedprioritert til fordel for statens generelle vilje og velferd. Expediency Council skal megle i konflikt mellom folkets suverenitet (representert ved parlamentet) og de geistliges suverenitet (representert ved Vokterrådet). Dette signaliserer igjen at Khomeinis teokratiske ideologi har fått en annen tolkning fordi etableringen av dette rådet underminerer det geistlige Vokterråd sitt monopol for å nekte lovforslag. Et lovforslag som

Vokterrådet anser for å være imot islam kan dermed bli godkjent ved å aksepteres av et råd som ikke tar religion med i betraktning. Dette viser klart og tydelig at det politiske aspektet prioriteres fremfor det religiøse. Dermed ble den Øverste Lederen mer en politisk figur enn en religiøs leder og en kan se en bevegelse bort fra Khomeinis tanker rundt den ideologiske staten til mer pragmatiske orienteringer.

4.2.1 Konstitusjonen under Khamenei

Ved sin død hadde Khomeini etterlatt seg en konstitusjon som både var tvetydig og full av motsetninger (Momen 2002:81). Mens Khomeini startet de fundamentale og ideologiske endringene, var det de fremtidige lederne som skulle implementere disse forandringene.

Etter å ha blitt valgt som den Øverste Leder prøvde Khamenei å følge Khomeini sine fotspor, uten å lykkes. I motsetning til Khomeini, har Khamenei ikke den personlige autoriteten for å kunne balansere de motstridende fraksjoner innenfor de geistlige. Som et resultat av dette søkte Khamenei støtte blant de geistlige som delte hans mål om å styrke prinsippet om *velāyat-e faqih* og som kunne bruke sine egne religiøse kvalifikasjoner for å øke denne institusjonens innflytelse (Buchta 2000:55). Istedenfor å ta en mellomposisjon allierte han seg med den tradisjonelle høyresiden og ansatte dem i de innflytelsesrike stillinger som mediesjef, i Vokterrådet, Ekspertrådet og ulike *nedhads*, revolusjonære komiteer og organisasjonen²⁴. Som redegjort for over, faller dette inn under den Øverste Lederens myndighet gjennom artikkel 110 i den reviderte konstitusjonen. Dette medfører at store deler av statsapparatet er kommet under de konservatives kontroll og at den Øverste Leder gjennom sin manglende religiøse autoritet har gjort seg avhengig av de klerikalske høyres støtte (Mir-Hosseini og Tapper 2006:23).

²⁴ Nedhads er blant annet de organisasjonene som er blitt etablert for å beskytte den islamske republikkens ideologiske doktriner og blir betraktet som nødvendig for å bevare de islamske og revolusjonære prinsippene i Iran. De utfordrer til stadighet folkevalgte institusjoner ved uavhengig kilde til legitimitet, suverenitet og autoritet ved at de er underlagt faqiher direkte og ikke parlamentet (Momen 2002:38)

For å få en forståelse av hvordan det politiske systemet fungerer i Iran etter Khomeini, kan det være hensiktsmessig å redegjøre for hvordan det politiske hierarkiet er bygd opp. I følge den iranske konstitusjonen er de høyest rangerte institusjonene, de som ligger under *faqihens* autoritet. Dette er institusjonene som den Øverste Leder ansetter og avskjediger (jmf. Artikkel 110). Helt enkelt er disse gitt makt til å sikre at aktiviteter i den islamske republikken er i tråd med islam. Med grunnlag i sin politiske betydning og autoritet kan disse institusjonene deles inn i to undergrupper som her har fått navnet ”religiøse selvstendige enheter” og ”*faqihen* sin utvidede enhet”. Den første gruppen er Vokterrådet, Ekspertrådet og Expediency Council, mens den andre gruppen er ulike råd som jobber for *faqihen* og som ikke er nevnt i konstitusjonen (Momen 2002:34). Som en ser er det altså en rekke ikke-valgt institusjoner og et stort byråkrati rundt Khamenei som er blitt etablert.

Et trinn under i hierarkiet er de tre statsmaktene referert til i artikkel 57: den dømmende, utøvende og lovgivende makt. Disse er plassert i dette trinnet fordi både presidenten og disse institusjonene må følge den religiøse leder. Som vist i både artikkel 110 og 112 over, blir domstolenes leder ansatt av den Øverste Leder, parlamentets lovforslag må godkjennes av Vokterrådet eller eventuelt Expediency Council og presidenten må aksepteres som kandidat før valg og kan avskjediges av den Øverste Leder til enhver tid. Til tross for dette hevder deler av litteraturen som er brukt i denne oppgaven, at presidenten og de folkevalgte institusjonene fikk mer makt ved revideringen av konstitusjonen (Moslem 1999, Amuzegar 2003). Dette blir vurdert her til å være en sannhet med modifikasjoner. Presidenten fikk mer makt idet han gikk fra å kun ha en seremoniell rolle til å overta statsministerens posisjon som lovgiver da statsministerposten ble fjernet i 1989 (Moslem 1999:84). Derimot er det lite som tyder på at verken den folkevalgte presidenten eller parlamentet har fått reell makt slik at de får mulighet til å gjøre endringer som strider imot den Øverst Lederens ønsker. Dette vil bli redegjort for i neste kapittel som handler om president Khatami.

4.3 Ideologisk endring?

De fleste bestemmelsene i 1979 konstitusjonen og alle endringene som ble gjort i 1989 viser klart og tydelig hvordan kravene til den Øverste Lederen har gått fra å være religiøse betingelser til å bli politiske kvalifikasjoner, selv om Lederen fortsatt må være en geistlig (Roy 1999:205). På samme måte har regimets institusjoner utviklet seg. Det kan virke som om både de politiske og de klerikale institusjonene er gått gjennom den samme de-klerialiseringen som den Øverste Leder. Denne utviklingen ble enda tydeligere etter en reform i mars 1997 av Expediency Council, der de seks geistlige medlemmene som er ansatt av Vokterrådet mistet sin vetorett på saker som ikke var av konstitusjonell art (ibid:208). De fleste medlemmene er nå lekfolk ansatt av den Øverste Leder. Selv de klerikale er ikke nødvendigvis ansatt på grunn av sine religiøse kvalifikasjoner, men fordi de er medlemmer av den ledende elite.

En kan altså argumentere for at den islamske staten har gått fra et mer religiøst lederskap med Khomeini, til et mer politisk lederskap med Khamenei. Videre representere de to øverste lederne to ulike fraksjoner innenfor islam. Khomeini støttet den radikale fløyen, men Khamenei søkte støtte hos den konservative fløyen. Dette markerer et skifte i maktforholdene i Iran.

Siden 1989 har landets styresmakter fjernet seg mer fra de religiøse aspekter ved Khomeinis teokratiske stat og vektlagt mer pragmatiske institusjoner. Dette er tydelig tegn på endring i ideologi. I tillegg bryter konstitusjonen av 1989 det karismatiske båndet mellom den Øverste Leder og hans tilhengere ved at valget av *faqih* nå ligger under Ekspertrådet sitt ansvar. En kan argumentere for at ved å svekke de religiøse kvalifikasjoner til lederen, svekke makten til det religiøse Vokterrådet og innføre mer pragmatisk politikk fører den islamske staten vekk fra en teokratisk stat og i retning av å være kun autoritær.

Et viktig element i konstitusjonen av 1989 er at ved at det direkte valget av landets president er blitt stående i konstitusjonen, opprettholdes også et potensielt

destabiliserende element i den islamske republikken mellom de "rasjonelle" myndigheter representert gjennom presidenten og *Majles*, parlamentet, og den tradisjonelle autoritet, representert av den Øverste Lederen embete. Dette elementet, samt andre motsetninger i konstitusjonen, hevder Brumberg (2001:3) at landets ledere vil slite med i fremtiden. I stede for å løse sentrale spørsmål knyttet til den politiske autoritet i konstitusjonen, åpnet den konstitusjonelle revideringen i 1989 døren for en reformbevegelse som søkte å rettferdiggjøre et mer rasjonelt og demokratisk syn for politikken i den islamske republikken Iran. Dette vil neste kapittelet dreie seg om.

5. Khatami sitt hovedsymbol: Det islamske demokrati

Konstitusjonen vektla som vi så i forrige kapittel at Khomeini var både den høyest rangerte klerikale og den politiske leder per excellence. Dette betyr med andre ord, Khomeini var idealtypen på en *faqih*.

Problemet oppstod derimot med hans etterfølger, Khamenei, som hadde liten religiøs autoritet. Dette førte til konseptuelle spørsmål om den Øverste Lederens rolle. Skulle han være en religiøs autoritet eller en politisk leder? Kunne en se bort fra at konstitusjonen av 1979 foreskrev at Lederen skulle velges blant de geistlige som var høyest rangert? Hvordan kunne en da søke støtte i Sharia?.

Denne konseptuelle krisen var likevel ikke noe politisk problem så lenge de folkevalgte parlamentsmedlemmene og presidenten ble valgt fra en liten og homogen herskende elite. Derimot ble krisen synliggjort under valget i 1997 da Said Mohammad Khatami kom til makten og vant presidentembete i konkurranse med Ayatollah Natiq Nuri, parlamentets talsmann som var støttet av den Øverste Leder, Khamenei. Valget vant han med to tredjedeler av stemmene i et valg med enorm valgoppslutning (Arjomand 2000, Brumberg 2001:2). Den enorme valgdeltakelsen blir ofte sett på som et tegn på folkets interesse for å reformere landet sitt politiske system, eller i hvert fall kan det tolkes som en kritikk av status quo (Samii 2001:643). Dersom den Øverste Lederen som allerede mangler de nødvendige religiøse egenskaper, også mister sin politiske støtte fra folket, på hvilket grunnlag skal han basere sin makt på da?

I dette kapittelet skal jeg analysere og vurdere hvorvidt en var vitne til ideologisk endring i Iran på 1990-tallet og bruke valget av den reformvennlige presidenten Khatami for å vurdere eventuelle endringer. Det kan muligens synes merkelig at oppgaven sammenligner ideologi mellom den Øverste Leder og presidenten da det er vist over at de ikke besitter den samme makten. Grunnen til dette er likevel ganske

enkelt fordi det er først i forbindelse med valget av Khatami som president, at landet får en folkevalgt leder som ikke er den Øverste Lederens allierte. Derfor vil en først her kunne spore dypere ideologiske endringer.

For å gjøre dette vil det tas utgangspunkt i en samling av kulturelle og politiske essays og taler av Khatami, som ble samlet til en bok av Institute of Global Studies fra Universitet i Binghamton i 1997, samt fra et internseminar med Khatami som ble avholdt ved Universitetet i Oslo 15. mai 2007. Før dette er det likevel nødvendig å redegjøre for den politiske konteksten Khatami som politisk skikkelse vokste frem i.

5.1 Den politiske kontekst

En kan altså ane en ideologisk endring på 1990-tallet ved etableringen av reformbevegelsen og ved valget av Khatami som president i 1997 og ved gjenvalget i 2001 (Kamrava 2003:103). Denne nye reformbevegelsen vokste likevel ikke frem i et politisk og ideologisk vakuum. Det er derfor viktig å ha kjennskap til den politiske kontekst forut for presidentvalget.

Den ideologiske polarisering

For å forstå den ideologiske polariseringen i Iran på 1990-tallet, kan det være nyttig å gå tilbake til revolusjonens dager og se at det ikke var noen enhetlig ”islamsk ideologi” i Iran. Khomeinis ideologi var som vist i kapittel 3, kun en av mange tolkninger av islam som en politisk ideologi. For eksempel lanserte Ali Shariati sin islamske sosialisme. Det fantes også en variant av islamsk liberalisme.

Shariati sine tilhengere kom fra de unge intellektuelles rekke som på 1970-tallet dannet flere guerilla-organisasjoner, den største og mest aktive av dem er Mojahedin. Liberalistene derimot kjempet for politisk makt gjennom ikke-voldelige metoder og søkte å tilpasse islam til den moderne verden (Ashraf og Banuazizi 2001:239). I tillegg til disse tre politiske ideologiene var det også to mindre politiske islamske orienteringer. Den ortodokse og tradisjonelle islam til de religiøse lærde, ulama, og den hengivne shia-tro til massene (Ashraf og Banuazizi 2001:238).

Etter revolusjonen og Khomeini sin seier over de liberale og sosialistiske grupperingene var et faktum, utviklet det seg to ulike ideologiske fraksjoner dominerende i Irans politikk; de ”konservative” og de ”radikale”. De radikale etterfølgerne av Khomeini var knyttet mer til hans karismatiske lederskap som leder av revolusjonen, enn hans posisjon som den Øverste Leder og hans teokratiske visjoner om den islamske stat. Dette var grunnen til de kalte seg ”etterfølgerne av *emām* Khomeini” (Ashraf og Banuazizi 2001:241).

De konservative fulgte en tradisjonell islamsk lovgivning, mens de radikale baserte sin posisjon på hva de kalte en progressiv og dynamisk lovgivning. Der de konservative ønsket opprettholdelse av privateiendommens hellighet og forsvarte en begrenset statlig rolle i økonomien, betraktet de radikale etableringen av større sosiale rettigheter og kamp mot befolkningens fattigdom, som den fundamentale plikten til den revolusjonære islamske stat (Ashraf og Banuazizi 2001:241). Derfor forsvarte de statlig kontroll over store deler av økonomien.

Videre var de radikale i mot enhver tilnærming av relasjonene til USA og i en noe mindre grad til andre vestlige stater, mens de konservative søkte en mer forsiktig tilnærming til utenrikspolitikk med det mål å kunne normalisere Irans økonomiske forhold til resten av verden (Ashraf og Banuazizi 2001:241). I kulturelle spørsmål forsvarte de konservative en sterk overholdelse av islamsk lovgivning og tradisjoner, det være seg kleskoder, forbud mot kulturelle innslag og lignende. På dette feltet var de radikale betraktelig mer moderate (Ashraf og Banuazizi 2001:241).

På midten av 1980-tallet ble konfliktene mellom de to fraksjonene intensivert grunnet uenighet i flere sentrale spørsmål (Ashraf og Banuazizi 2001:241). Parlamentet som var dominert av radikale, fikk ikke vedtatt lover grunnet gjentatt vetonedleggelse av Vokterrådet som var dominert av de konservative.

Slutten på Iran-Irak krigen i 1988, Khomeini sin død i juni 1989 og valget av Rafsanjani som president markerte starten på en ny, sentrert og mer moderat fraksjon i den islamske republikken (Ashraf og Banuazizi 2001:244). Rafsanjani representerte mer pragmatiske betraktninger for den nye middelklassen, fagfolk og byråkrater som søkte å bygge opp landet og dets økonomi etter flere år med opprør og krig (Ashraf og Banuazizi 2001:244). De såkalte ”pragmatikerne” innførte en rekke økonomiske reformer som søkte å redusere statens kontroll over økonomien, oppfordre til private investeringer og privatisere flere industrier. Samtidig prøvde de å bryte de radikales posisjon i parlamentet ved å få Vokterrådet til å nekte en del av de radikale politikerne å stille til valg i 1992 på grunnlag av at deres ”aktuelle forpliktelse til islam” var usikker (Ashraf og Banuazizi 2001:245). Dette medførte at de konservative fikk flertall i parlamentet.

Rafsanjanis strategi, som gikk ut på å redusere de radikales innflytelse i parlamentet, medførte likevel ikke at Rafsanjani fikk gjennomført mer av sine pragmatiske reformer. Derimot, skjedde det motsatte. Utfallet ble et skifte i maktbalansen fra den islamske venstresiden til de konservative ”hardliners” (Ashraf og Banuazizi 2001:244). ”Hard-linere” beskrives ofte i litteraturen som den gruppen som hevder at videreføringen av et autoritært styre både er ønskelig og mulig. Det forutsetter imidlertid at alle som er uenige, kan elimineres (O’Donnell og Schmitter 1986:16). Denne definisjonen kan sies å passe på maktstrukturene også i Iran.

Med den økende desillusjoneringen til de religiøse intellektuelle over den autoritære og undertrykkende karakter til den post-revolusjonære staten, kombinert med en demokratiseringsbølge, fulgte et tydelig skifte blant mange religiøse og sekulære intellektuelle. Disse blir ofte omtalt i litteraturen som demokratiske islamister, mot en ny teologisk diskurs og politisk analyse (Ashraf og Banuazizi 2001:250). Disse representerer en viktig brikke i utviklingen av en reformbevegelse i det andre tiåret av den islamske republikken. I fravær av politiske partier hadde deres tanker og artikler, som ble trykket i ulike aviser og tidsskrifter, en viktig funksjon med hensyn til å opplyse befolkningen om alternative løsninger for regimet (Sheikholeslami

2000:116). Ved å ha sterk troverdighet i den revolusjonære eliten kunne de utfordre det sittende regimet uten å virke for doktrinære. En av de mest innflytelsesrike av disse er Abdolkarim Soroush.

Abdolkarim Soroush.

Soroush var en av de første intellektuelle som søkte en vitenskapelig, dynamisk tilnærming til islam, etter at Den islamske republikken var opprettet (Kamrava 2003:105). Han, som mange andre av revolusjonens tidligere entusiastiske tilhengere, utviklet etter hvert en kritisk holdning til regimet (Matin-asgari 1997:99). Blant annet var han uenig i de geistliges posisjon innenfor den islamske tradisjonen der de verken utøvde sakramenter eller hadde noe meglende forhold mellom Gud og mennesket (Sadri 2001:260).

Uten å gå for dypt inn i Soroush sin politiske filosofi er det viktig å nevne noen av hans tanker fordi reformbevegelsens politikk er influert av disse. Soroush ønsket å skille religion per se, fra religiøs kunnskap. Det første, som viser til essensen i religionen, er betraktet som noe som mennesket ikke har mulighet for å gripe inn i. Det er noe som er evig og hellig. Religiøs kunnskap derimot, er sann og autentisk, men likevel en begrenset og feilbarlig form for menneskelig kunnskap (Soroush 1995:52). Dette betyr dermed at alle mennesker uavhengig av fagdisiplin og samfunnsrang kan studere og analysere religion. Disse tanker er dermed med på å utfordre det monopolet på guddommelig kunnskap som de geistlige tilkjempet seg (Sheikholeslami 2000:116). Kort oppsummert er dermed Soroush sin logikk følgende: Dersom de geistlige ikke kan kreve monopol på å være de eneste sanne tolkere av tro, kan de heller ikke kreve å styre. Konseptet *velāyat-e faqih* blir dermed ikke bare irrelevant, men rett og slett falsk (Sheikholeslami 2000:116).

Med denne kritikken av *velāyat-e faqih*, introduserer Shoroush et demokratisk og religiøst alternativ til den teokratiske staten. Den øverste autoritet må alltid være folkets tolkning av religion. Når det gjelder islam må en bestemme seg for hvilket

normative konsepter som var ment for 700-tallets arabiske stammesamfunn og hvilket som er anvendelige i dag (Matin-asgari 1997:109). Han åpner altså her for en nytolkning av Koranen der lover blir sett i lys av sin tid. Det er som Soroush hevder, mulig å ha en stat som er demokratisk, men samtidig inspirert av islamske idealer, så lenge det er basert på fleksibel tolkning av religionen i henhold til kollektive resonnementer (Matin-asgari 1997:110). Det er folkets tolkning av religion som skal være gjeldende for hvilken politikk som blir ført og fordi islam er åpen for ulike tolkninger kan den derfor ikke bli ideologisert slik som Khomeini gjorde det. Soroush er hellig overbevist om at dersom islam skulle tolkes etter dagens behov og logikk, ville staten naturlig blitt demokratisk (Kamrava 2003:105). Det er viktig her å være klar over at Soroush sitt forsvar for en rasjonell teologi bryter helt med islamsk ortodoksi der sharia og de juridiske fortolkere, *fuqaha*, i praksis har definert islams mening.

I den islamske republikken er kravet om guddommelig lederskap forstått enten som et juridisk anliggende eller gjennom metoden av rasjonell teologi.

Ved det første kravet er staten definert etter de juridiske lovmennenes mening. Khomeinis syn på *velāyat-e faqih* formet dermed hans syn på politikk. Soroush hevder at en stat grunnlagt på en slik tanke er urettferdig da den selv definerer sin egen legitimitet (Matin-asgari 1997:109). Soroush' idealmodell for en demokratisk, religiøs stat er basert på sekulære mekanismer for administrasjon, som inkluderer respekt for ikke-religiøse rettigheter, religiøs pluralisme og en form for demokrati (Matin-asgari 1997:110).

Til tross for at Soroush ikke går så langt som å reformulere hovedkonseptene i konstitusjonen, er det tydelig at hans tanker danner rammeverket for Khatami (Roy 1999:215-16). Soroush kan sees på som det intellektuelle ansiktet for en fornyelse av Iran og en forkjemper for toleranse, ytringsfrihet, religionsfrihet og demokrati. Dette var ideer som reformbevegelsen adopterte (Sadri 2001:260).

Reformbevegelsen

Med sterk innflytelse fra blant annet Soroush utviklet det seg altså en reformbevegelse som ble dominerende i iransk politikk etter 1989. Reformbevegelse og reformvennlig referer gjerne til dem som ønsker et sekulært vestlig styre. I denne konteksten derimot benyttes Altermanns (2001:28) definisjon der reformvennlig viser til ”dem som ønsker en rolle for *rahbar*, den religiøse leder, i iranske politisk liv, men vil at rollen skal omdefineres og at større personlig frihet skal innføres”. Denne definisjonen anvendes fordi flertallet av de reformvennlige da ønsket en reform av det etablerte systemet, men de ønsket ikke å fjerne det.

Spørsmålene som reformbevegelsen stilte angikk forholdet mellom religion og reform og forholdet mellom religion og sosial og politisk frihet. Dette er tema som angår hjertet av shia sin rolle i vid politisk forstand og aktualisert av fremstående medlemmer av både det sekulære og det klerikale miljøet. Konsekvensen av debatten viste seg å bli mer enn filosofisk. Den hadde en betydelig innvirkning på den offentlige politikken i Iran, på det bredere politiske samfunn og også Irans forhold til verden utenfor (Kamrava 2003:102). Derfor kan det synes som om Iran sin shia gikk igjennom en reformasjonsprosess både på et teoretisk og praktisk nivå. Av denne grunn bør valget av president Khatami i 1997 sees mer som en konsekvens av, enn som en årsak til, denne nye kursen.

Khatami har en bakgrunn som geistlig. Han har den samme tittelen som Khamenei hadde før han ble *faqih*, nemlig *hojjat ol+eslām*. Likevel var hans politiske referanser reformvennlige (Downes 2002:132). Det var flere grunner til at Khatami ble den som representerte reformbevegelsen ved valget. I følge Moslem (2002:245) var det for det første ingen av de andre mulige kandidatene av Khatami sitt kaliber når det gjaldt å appellere til velgere på tvers av klasse, religion og politisk spektrum. Samtidig hadde Khatami hadde også tidligere politisk erfaring og derfor også etablerte kontakter innen regimet.

Det var spesielt tre grupper som konstituerte den ideologiske fortroppen for reformbevegelsen. De første var studentene (Ashraf og Banuazizi 2001:247). Denne gruppen har tradisjonelt spilt en avgjørende rolle i landets politiske liv. De var sentrale under revolusjonen i 1979. Et vanlig trekk ved studenter er at de er idealister og har energi til å nå sine mål. Etter etableringen av den islamske republikken tok det ikke lang tid før studentene ikke ville underlegge seg en høyere autoritet. Dette ble enda tydeligere etter Iran-Irak krigen da en ny generasjon studenter kritisk begynte å iaktta sine omgivelser. Gjennom større tilgang til litteratur har de også fått større kunnskap til omverden og politikk generelt.

Det er viktig å vite at den iranske studentbevegelsen ikke representerer en isolert elite i samfunnet. Fordi økonomi og sosial status ikke spiller inn ved opptak til universitetene kan studentene betraktes som et intellektuelt speilbilde av samfunnet. Dette betyr at reformbevegelsen som stod sterkt hos studentene, nyter støtte fra dem, uavhengig av hvor de kom fra.

Den andre gruppen som var viktig for reformbevegelsen var kvinnene, også de som ikke studerte. Kvinnene har helt siden etableringen av den islamske republikken kjempet for like rettigheter i det offentlige rom. Presidentvalget i mai 1997 markerte i så måte et viktig steg i retning av likestilling i den iranske republikken.

Sist, men ikke minst, har pressen hadde en enorm betydning for reformbevegelsen (Ansari 2006:119). Spesielt var det viktig med magasinene som skrev om politisk filosofi og sosiologi. De mange som ble etablert under president Rafsanjani var ikke uten betydning, men det er først under Khatami at avisene får en overveiende politisk profil. Pressens funksjon var hovedsaklig å sette politiske tema på dagsorden. Informasjon om faktiske politiske forhold i landet og opplyse om politiske alternativer, medførte en økt bevissthet hos folket. Dette bidro til større oppslutning for reformbevegelsen.

5.2 Fra religiøse absolutter til sekulær pluralisme

Valget i 1997 av Khatami til president varslet altså om en ny tid for postrevolusjonære politikere. Valget er ofte blitt kalt den ”andre revolusjon” som markerer den tredje republikken. Da dette var den første perioden siden revolusjonen der Iran verken var i en politisk eller økonomisk avgrunn, kunne befolkningen konsentrere seg mer om å skape et idealsamfunn (Downes 2002:132). Dette ble valgkampen til Khatami et synlig bevis på gjennom hans fokus på etablering av et sivilt samfunn, en rettsorden, en moderat utenrikspolitikk og beskyttelse av sivile friheter garantert i konstitusjonen (Gheissari og Nasr 2004:98). Khatami prioriterte dermed, som Khomeini, overordnede politiske tema over de rent sosioøkonomiske. Fellestrekket stopper likevel her. De tema som Khatami introduserte nemlig ett sett nye begreper og symboler som var kvalitativt nye i den iranske politiske sfæren.

Før kapittelet går nærmere inn på disse tankene er det interessant å vurdere Khatami sine overordnede tanker om Khomeini sine ideologiske begreper, det islamske statsstyre og *velāyat-e faqih*.

Det islamske statsstyre

Der Khomeini vektlegger opprettelsen av det islamske styret i sitt manifest, vektlegger Khatami dialog mellom sivilisasjoner. Blant annet sier Khatami at ”å gi og ta blant sivilisasjoner er historiens norm” (Khatami 1997a:1). Så mye som de første åtte sidene av hans manifest omhandler relasjoner mellom de ulike sivilisasjonene og ikke den islamske stat. Dette er et tydelig signal om fokusendring. Likevel betyr ikke dette at Khatami fornekter den islamske staten. Den islamske revolusjonen var i følge han ”en betydningsfull begivenhet for den iranske nasjonen og det islamske fellesskapet som la et helt nytt rammeverk for å regulere samfunnet” (ibid:9).

Khatami omtaler dessuten Khomeini som ”en uerstattelig velsignelse for revolusjonen og etableringen av den islamske stat” (ibid 43). Ved å benytte seg av

uttrykk som ”uerstattelig velsignelse” assosieres Khatami seg med tilhengerne av den islamske staten.

Likevel ser Khatami en del problemer knyttet til hvordan den islamske staten har tatt form. Problemene omtaler han som ”kriser”. Krisen til den islamske stat er at revolusjonen gjorde lederne introspektive gjennom kampen for uavhengighet og selvstendighet (ibid). Gjennom forsøket på å basere sitt liv etter islamske prinsipper og på denne måten etablere en islamsk sivilisasjon, gikk det noe galt på veien. Det er med andre ord ikke tanken om den islamske sivilisasjon Khatami er i mot, men det er måten det blir gjort på.

Det er altså spesielt organiseringen av det islamske samfunnet og sivilisasjon som er det sentrale i Khatami manifest. Der Khomeini så på løsninger for å *opprette* en islamsk stat så Khatami etter løsninger for å *reformere og opprettholde* en islamsk stat. Det er spesielt her en kan se tydelig innflytelse av Soroush i Khatami sin politiske logikk.

I likhet med Soroush, åpner Khatami for en nytolkning av islam der han hevder at religionen kan innholde mange ulike tolkninger som igjen kan etablere ulike sivilisasjoner (Khatami 2007 [seminar]). Således er det menneskers syn på religion og de valg som avledes av disse, som skaper en sivilisasjon. Religionen i seg selv derimot, er utenfor og hinsides rekkevidden til individer og samfunn. På denne måten argumenterer Khatami for at samfunn, også islamske, alltid vil være i endring. Likevel betyr ikke en endring av et religionssyn som var fornuftig i en historisk periode, at en risikerer at den religiøse innflytelsen ikke lenger vil eksistere. Det er med andre ord kun synet på religion som endres, ikke religionen i seg selv (Khatami 1997a:10). Av denne grunn hevder Khatami at en ikke må være redd for å trekke inn elementer fra andre sivilisasjoner, som for eksempel Vesten, i utviklingen av den islamske staten. Det er nettopp gjennom sosial dialog at Iran kan utvikle seg videre mot den moderne verden.

Disse argumenter bryter totalt med den anti-vestlige tilnærmingen som Khomeini hadde. Khatami derimot mener at man må inkorporere alle de positive aspekter fra alle sivilisasjoner, for å kunne skape en velfungerende islamsk sivilisasjon, og at man må benytte seg av rasjonalitet fremfor følelser. Han går faktisk så langt som å si at de som ikke klarer å skille den politiske Vesten fra den ikke-politiske Vesten handler imot den iranske nasjonen sine interesser og dermed også den islamske revolusjonen (Khatami 1997a:19).

Det er nettopp gjennom rasjonalitet og opplysning at det islamske styre kan overleve, i følge Khatami. Å bekjempe opposisjonelle ideer og kultur oppnås ikke gjennom bruken av militær makt. Det vil fungere mot sin hensikt. Det beste våpenet er kraftfulle og gjennomtenkte motargumenter. Etter Khatamis oppfatning etablerer islam slike tanker og logiske resonnementer (Khatami 2007 [seminar]).

Videre kritiserer Khatami dem som vil påføre andre sine rigide tanker om islam. I følge Khatami besitter ikke disse den intellektuelle kraft til å konfrontere opponentenes tanker og de vender seg dermed mot fanatisme. Dette er bare med på å skade islam (Khatami 1997a:16, Sheikholeslami 2000:130). På samme måte kritiseres streng religiøs dogmatikk. Religiøse dogmer er ikke annet enn ”tillegging av hellighet og evighet til den begrensede og uferdige tolkningen til menneske og dette prioriterer følelser fremfor rasjonalitet og realistiske vurderinger” (ibid: 26). Uten å nevne direkte med ord kan dette oppfattes som en kritikk av de geistlige innenfor regimet som hevder å vite den religiøse sannhet og som til stadighet påfører andre mennesker dette.

Velāyat-e faqih

Khatami anstrengte seg i begynnelsen av sitt presidentskap for å påpeke de mange tabuer som den islamske republikken var grunnlagt på. Faktisk kan det synes som om han var mer opptatt av å angripe slike tabuer fra revolusjonen enn av å stake ut ny politisk kurs. Muligens var dette en måte å markere et brudd med revolusjonens

ideologi på. Regimets største tabu derimot, prinsippet om *velāyat-e faqih*, uttalte Khatami seg aldri direkte om. Ei heller gikk han i direkte konflikt med den Øverste Leder selv om han ofte tok offentlig standpunkter på sensitive tema som skilte seg drastisk fra den Øverste Lederen (Vahdat 2007 [seminar], Roy 1999:213).

En grunn til dette kan være som Downes (2002:167) hevder, at President Khatami som klerikal var et produkt av systemet og at han derfor ikke ville styrte det politiske systemet til den islamske republikken. Hans ønske derimot var å implementere endringer til systemet som kunne skape et samfunn basert på økonomisk og politisk pluralisme (Downes 2002:167). Uansett er det et paradoks at den institusjonen som hindret Khatami å nå sine mål var den institusjonen, *velāyat-e faqih*, som han aldri ville diskutere eller si imot (Vahdat 2005:663).

Mange forskere sier seg enig med Downes antagelse om at Khatami støttet *velāyat-e faqih*. Khatami som hadde vært revolusjonens mann var kjent med at *velāyat-e faqih* var konstituert for å sørge for at den islamske stat ikke skulle fravike sitt revolusjonære opphav. Enkelte ganger aksepterte han også den utstrakte og uforklarlige makten til den Øverste Leder og Vokterrådet. For det meste har han erklært at diskusjon vedrørende *velāyat-e faqih* er tillatt, mens å opponere mot prinsippet vil være det samme som å opponere mot regimets grunnlag (Vahdat 2005:664). Videre har han hevdet at *velāyat-e faqih* ikke lenger var noe tema for diskusjon innenfor konteksten av shia-lovgivning, da institusjonen allerede var stadfestet i den iranske konstitusjon og dermed betraktet som irreversibelt.

På denne måten ble det oppfattet fra mange av velgerne som stemte på Khatami og som ønsket endring, at Khatami uttrykker trofasthet til konseptet rundt *velāyat-e faqih* som det transcendentale prinsipp i det islamske regime (Amuzegar 2004:83). At Khatami aldri gikk inn i noen direkte konflikt med den Øverste Leder, ødela til en viss grad for hans presidentskap og også for hans tillit fra de reformvennlige. Folket fikk etter hvert følelsen av at Khatami ikke kunne levere de reformer som var

nødvendige for å tilfredsstille folkets krav for større politisk og sosial frihet (Downes 2002:137).

Til tross for disse argumenter fra Downes og andre, kan Khatami sin taushet og noen ganger forsvar for prinsippet om *velāyat-e faqih*, også begrunnes i annet enn en de facto anerkjennelse av prinsippet. Mulig kan dette ha vært et ledd i Khatami sin strategi for innføring av nye politiske elementer i den islamske republikken som kan medføre vitale endringer over tid. Dette vil bli fokuset i de neste delkapitlene.

5.3 Khatami sine strategiske trekk for ideologisk endring

Etter inngående analyse av Khatami sitt verk kan det synes som om at hans politiske strategi har vært å liberalisere teokratiet gradvis gjennom strategisk utvikling og reformer av dets etablerte institusjoner. Han var fullt klar over at den konservative fløyen og Khameneis makt var betydelig idet sistnevnte kunne kontrollere vitale deler av statsapparatet regimet. For eksempel var sikkerhetsinstitusjonene under Khameneis kontroll, noe som medførte myndighet til å avsette og til og med å arrestere presidenten, hans kabinett og hans støttespillere, jmf. artikkel 110.

I stedet for å oppfordre til en voldelig styrting av regimet søkte han dermed endring innenifra og konsentrerte seg om å bygge opp sin maktbase der. Dette gjorde han for eksempel gjennom å velge sine politiske kamper med omhu. Blant annet søkte han bevisst kontroll over to departementer; Ministeriet for den islamske kultur som kontrollerte medielisensen og Innenriksministeriet som hadde ansvar for den interne sikkerheten (Downes 2002:151). Disse ministrene ble dermed ansett for å være sentrale for den interne utviklingen.

Khatami sin strategi kan dermed vurderes til å ha vært en gradvis endringsstrategi. Det er ikke utenkelig tatt i betraktning hans overbevisning om at rasjonell argumentasjon var løsningen på Iran sine kriser. Som et naturlig resultat gikk denne endringsstrategien ut på å omforme den dominerende tankegangen til regimet,

gjennom nettopp tålmodig argumentasjon. For at Khatami sin strategi skulle lykkes måtte Irans ledende geistlige gradvis bli overbevist av Khatami sin opplyste visjon om islam.

For å kunne påvirke det politiske utfallet til hard-linerne, fulgte Khatami i følge Siavoshi (1999:328) en forhandlende retning. Strategien var at for å unngå polarisering og dermed redusere mulighetene for usikkerhet og mistillit, som vokste mot han fra hard-linernes side, kunne han få større spillerom under mindre kontroll. Enhver polarisering ville kunne ødelegge for alle mulighetene for suksessfulle forhandlinger og i verste fall kunne han bli avsatt som president. Khatami måtte derfor hele tiden vokte sine ord og balansere på den stramme linen dersom han skulle klare å opprettholde iranernes håp om endring uten å risikere et sterkt tilbakefall fra den konservative fløyen (Fairbanks 2001:457). Dette er et særdeles viktig poeng som er med på å prege alle hans retoriske og politiske overveielser.

Sivilt samfunn og rettstat

Sivile samfunn og rettstat var som nevnt flere ganger i dette kapitlet to av kjernebegrepene i Khatami sitt reformprogram. Det var først ved presidentvalget i 1997 at diskusjoner rundt disse begrepene vokste frem med utgangspunkt i en liten intellektuell gruppe til nasjonale politiske sentra. Dette er adopterte symboler importert fra Vesten som iranere flest ikke visste mye om hva stod for. Likevel fremstod de som symboler for endring.

Disse symbolenes meninger er kontekstuell mening fordi de først får sin betydning når de blir benyttet i bestemte situasjoner og sammenhenger. I dette tilfellet er symbolene knyttet til en reformvennlig leder som søker endring i et regimet som preges av liten medbestemmelse hos folket. Både sivil samfunn og rettsstat står tvetydige for et mangfold av meninger og kaller frem følelser som driver folk til handling. Symbolene ble blant annet brukt som kamprop. Og som kamprop ofte gjør, stod de udefinerte og vage slik at alle kan tillegge den sin egen betydning.

Når Khatami snakket om det sivile samfunn i sine kampanjetaler ble begrepet aldri direkte definert. Hans mest utdypende og konsise artikulering av begrepet ble presentert på the Islamic Conference Organization i desember 1997 (Ansari 2005:146). Her argumenterer han for det samme som islamske ideologer gjør, at det islamske sivile samfunn er kvalitativt annerledes enn vestlige sivile samfunn. (Amuzegar 2004:83). Grunnen til dette er at der de vestlige sivile samfunn henter sin inspirasjon fra klassisk romersk filosofi henter det muslimske sivile samfunn inspirasjon fra Profeten Mohammad sitt Medina. Mange kritiserte han for slike uttalelser som støttet regimet, men dette kan også ha vært en del av Khatami sin strategi om å forhindre polariseringen mellom de to fraksjonene. Han støtter først hva regimet sier og utdyper så videre de mer ”liberale” vestlige tankene. På denne måten forhindrer han kritikk fra hans overordnede.

Khatami fortsetter nemlig i talen med å gjøre folket oppmerksom på at Iran fortsatt må være åpne for å lære noe av Vesten. Han beskriver det islamske sivile samfunn som et samfunn der ”mennesker og deres rettigheter blir respektert... der borgerne har rett til å bestemme sin egen skjebne... der staten er tjener for folket, ikke patron” (sitert i Ansari 2005:146). Videre åpner han for at dette samfunnet er et samfunn for alle, ikke bare muslimer, og at alle borgerne har krav på de samme rettighetene. Han får dermed også understreket sin pluralistiske holdning.

Gjennom talen vektlegger Khatami at det islamske sivile samfunn ikke kan etableres over natten, men at de intellektuelle må være med på å utvikle det. Vi er altså her vitne til den mest detaljerte beskrivelsen av hva Khatami la i begrepet det sivile samfunn. Man må likevel ikke få inntrykk av at majoriteten av befolkningen hadde denne ideologiske forpliktelsen til et sivilt samfunn og til politisk deltakelse. Det stemmer ikke. Forståelsen av termen og det politiske betydning var i stor grad knyttet til den intellektuelle eliten (Ansari 2005:147-148). Likevel ble det et sentralt symbol i den politiske debatten under reformbevegelsen. Mye av æren for dette må en tillegge pressen. Betydningen av symbolet varierte derimot veldig.

At betydningen i et nytt symbol varierer viser til dets multivokalitet. Befolkningen la etter sine forutsetninger ulik mening i termen. Felles for mange var at symbolet hadde positive konnotasjoner. Det ble betraktet som noe som var bra. Fordi det var knyttet slike positive tanker rundt symbolet medførte at "sivilt samfunn" ble brukt som et nyttig verktøy, et effektivt symbol, i mobiliseringen av sympatisører.

Khatami sitt kamprop "rettsstat" er elegant i sin kortfattethet og like unnvikende i sin betydning som det sivile samfunn. Den definerer ikke hvilken lov som skal være den styrende i Iran. Likevel, blir prinsippet ofte forstått av forskere som en søken for mer sekulær utvikling fordi Khatami hevdet som sett over, at det ikke finnes en form for religiøs sannhet og at religion handler om menneskelige konsepter.

Ved å ikke definere rettstat blir dette slagordet ingen direkte trussel mot regimet og således klarer Khatami å beholde sin posisjon. På samme tid kan også de som ønsket reformer tillegge det en betydning av at han stod for en lovgivning som ikke baserer seg på sharia. Dette viser dermed tydelig symbolets multivokalitet hvor uttrykket (signifier) kan tildeles mange ulike innhold (signified).

Reform og islamsk demokrati

Under presidentvalget i 1997 lovet Khatami å etablere et liberalt islamsk demokrati og en slutt på undertrykkelsen av nasjonens kulturelle og politiske liv siden revolusjonen, som den islamske stat var ansvarlig for. Det er bemerkelsesverdig at Khatami til tross for disse valgløftene, fikk tillatelse til å stille som kandidat.²⁵ Derfor

²⁵ Vokterrådet, som også er en ikkevalgt institusjon, utfordrer de kompetitive valg. Etter 1983- vedtektene for parlamentsvalget hadde Vokterrådet ansvar for å rettlede og gi råd til parlamentet. I disse vedtektene nevnes ikke at rådet har "godkjenningsmakt" ovenfor parlamentet. I 1988 derimot bestemte rådet seg for å omtolke art. 99 i konstitusjonen for å gi rådet akkurat denne makten. Etter dette har rådet brukt sin makt til å diskvalifisere et stort nummer av kandidater hvor kandidatens lojalitet til staten betviles (Siavoshi 1999:318).

ble valget da resultatet var et faktum, ansett som historisk av media og andre eksperter. Det virket som om valgresultatet overbeviste flere og flere om at demokratisk transisjon var mulig i den islamske republikken (Siavoshi 1999:313). Det er likevel viktig å være oppmerksom på at det ikke var et vestlig demokrati, men et islamsk demokrati, som Khatami forsvarte.

Khatami tror det finnes ulike typer demokrati som er bygget opp gjennom ulike filosofiske grunnlag. Dette medfører dermed at han trodde at et islamsk demokrati var basert på et annen fundament enn vestlige demokratier (Khatami 2007 [seminar], Vahdat 2005:661). Når det gjelder hva dette fundamentet i islamske demokratier er derimot, er Khatami vag og uklar. Han er tydelig uenig med regimets teokrati, men han er uklar på hvilke elementer som må endres. Blant annet skriver han at ”kilden til den politiske makt og suverenitet i islamske demokratier er Gud og at Han har delegert denne videre til folket. Denne versjonen ble erkjent gjennom revolusjonen, stadfestet i konstitusjonen, vektlagt av *emāmene* og godkjent av den øverste leder” (sitert i Vahdat 2005:661). Med andre ord bryter han ikke her med Khomeini sine tanker om hva som er den rette kilden til politisk makt.

Til tross for enighet om maktkilden kan det synes som om Khatami er uenig med Khomeini med hensyn til fordelingen av makten. Til forskjell fra Khomeini sin ideologi ønsker Khatami mer makt til folket. Argumentasjonen henter han fra revolusjonen. Som han selv sier: ”alle ledd i samfunnet bidro i den politiske sfære til at Iran ble uavhengig og stolt... det som er viktig er at folket selv får være en del av den politiske og sosiale sfære” (Khatami 1997b). Nærmere organisering av fordelingen av folkets makt nevnes derimot ikke.

Det er nettopp denne uklarheten til Khatami som er retorisk meget interessant. Vi vet at for Khomeini var demokrati ensbetydende med Vesten og derfor stod det for noe negativt og uakseptabelt. For regimet sine menn har dette symbolet derfor særdeles negative konnotasjoner. Derimot ved å kombinere to begreper, islam og demokrati, som for mange oppfattes som fundamentalt motstridende, setter man demokratiet i

nytt lys og i en ny kontekst. Islam gjøres på denne måten mer demokratisk, mens demokratiet blir mer islamsk. Således kan islamsk demokrati oppfattes som noe kvalitativt nytt og gi positive konnotasjoner til de som ønsker endring i landet og på samme tid ikke oppleves som noe ”truende” for maktgivende institusjoner. Folk legger således forskjellig innhold (signified) til uttrykket (signifier) islamsk demokrati.

Det er skrevet lite som direkte omhandler islamsk demokrati og Khatami kommenterer kun demokratiseringsprosessen gjennom innføring av det sivile samfunn og rettsstat uten å utdype det mer. Dette kan bety at Khatami faktisk ikke selv heller hadde løsningen på hvordan et islamsk demokrati skulle fungere i praksis. Det eneste faktiske endringen utover den nye politiske retorikken som Khatami fikk gjort var at han innførte lokalvalgene som hadde blitt avvirket av Khomeini under Iran/Irak-krigen (Downes 2002:136). Dette kan sees som et ledd i tanken på å bringe folket nærmere makten og utviklingen av det islamske demokratiet.

Retorikk

Iran har en meget ung befolkning. Mer enn halvparten av iranere er født etter revolusjonen (Rubin 2001:108). Derfor er store grupper av velgerne ikke gamle nok til å huske verken shāhen sin undertrykkelse, den revolusjonære perioden eller den politikken som ble ført under Iran-Irak krigen. Khatami ville derfor ikke ha vunnet folkets støtte med den samme revolusjonære retorikken som var effektiv på slutten av 1970-tallet. (Downes 2002:136). Fullt klar over de unge sin misnøye mot den restriktive politikken som ble ført av de konservative geistlige, argumenterte Khatami for at de unge måtte inkluderes i landets politikk i større grad. Videre sa han at et samfunn som benyttet seg av vold ville blant annet møte ustabilitet (Moslem 2002:247). Dette kan oppfattes som en advarsel til det sittende regimet.

I stede for revolusjonær retorikk benyttet Khatami ofte seg av en moderat nasjonalistisk retorikk som han kombinerte med innlemmelsen av de ”nye” vestlige

begrepene i politikken. Når han på valgkvelden ble spurt om å identifisere den viktigste saken i sitt politiske manifest sa han at det viktigste resultatet fra revolusjonen er ”vår uavhengighet, vår nasjonale suverenitet og våre nasjonale interesser” (Menashri 2007:159). Ved å ordlegge seg på denne måten bryter han ikke med revolusjonens tanker, men innlemmer også de nasjonalistiske følelser. Dermed appellerer dette sitatet til både den eldre garden som støttet revolusjonen, men også til de unge og de sekulære som ønsket endring.

Med et brudd med den politiske retorikken fra fortiden, som betraktet nasjonalisme som et vestlig verktøy for å splitte opp et samfunn basert på tro, sa Khatami etter å ha blitt valgt: ”vi er stolte av å være iranere” (Khatami 1997b). Å spille på nasjonalistiske følelser i den islamske staten kan synes å ha vært svært klokt. Iranere er som mange vet svært stolte av sitt persiske opphav og er svært nasjonalistiske.²⁶

Det persiske uttrykket til Khatami *hokumat-e qanun* (rettsstat) står i sterk kontrast til Khomeni sitt kampord under revolusjonen som var *hokumat-e eslami* (islamsk styre). Flere ganger glorifiserte Khatami også det gamle Persia (ibid). På denne måten ble Khatami muligens mer et iransk symbol enn islamsk og det var slik han klarte å mobilisere støtte også fra de sekulære, til tross for at han personlig vargeistlig.

Khatami sine retoriske strategier overfor regimet skiller seg fra den retorikken han brukte for å vinne støtte fra folket. I mobiliseringsretorikken brukte han som skrevet over, nasjonalistisk retorikk samtidig som han innførte de nye symbolene som sivilt samfunn, rettstat og islamsk demokrati. Overfor regimet derimot benyttet han en taus stil uten konfrontasjoner. Således kan det synes som om han søkte å stagge de

²⁶ Dette var noe av det som satte sterkest inntrykk på meg i de to månedene jeg oppholdt meg i Iran. Alle iranere jeg møtte skulle fortelle meg om alt som var opprinnelig persisk og hva som skilte iranere og det persiske fra det arabiske. Blant annet var det flere som nå var gått bort fra islam og tilbake til Zoroatrismen (gammel iransk religion). Da dette var mitt første opphold i Iran har jeg ikke grunnlag for å kunne vurdere om folk hva blitt mer nasjonalistiske eller ikke, men uavhengig av det slo det meg hvor ekstremt nasjonalistiske alle var.

konserverative religiøse ved å gi dem verbal støtte på noen teologiske betraktninger. Et eksempel på dette er argumentasjonen vedrørende sivilt samfunn som gjengitt over.

Khatami sin taktikk klarte likevel ikke å hjelpe han i sine mål. Han søkte å endre forholdet mellom de som leder og folket uten verken å endre på systemet eller konstitusjonen (Milani 2005:30). Faktisk argumenterte Khatami for å beholde konstitusjonen. Velgerne ønsket at Khatami skulle konfrontere hardlinerne, men Khatami hevdet at reformer kunne og måtte skje uten både verbale og voldelige konfrontasjoner. Khatami manet til moderasjon under valgkampen forut for valget i 2001. Vold ikke ville føre til reformer og reformer måtte komme sakte og veloverveid (Baktari og Vaziri 2002:19).

5.4 Ideologisk endring?

Khatami sin valgseier ble hyllet rundt om i verden som en utvilsom bevegelse mot mer åpenhet og demokrati i Iran. Blant annet hyllet Newsweek han som en forsonende skikkelse forente det moderne og det demokratiske med islamsk kultur” (sitert i Amuzegar 2004:77). Hans vektlegging av folkets suverenitet og at regimets legitimitet måtte baseres på folket sitt samtykke, var svært overbevisende. Han forsvarte sitt syn på staten som ”tjener” for folket helt siden han aksepterte å være en presidentkandidat. Det samme gjaldt hans ministre (Siavoshi 1999:323). Likevel viste det seg å bli vanskelig for Khatami å gjennomføre disse ambisjonene.

Ved parlamentsvalget i 2000 fikk de reformvennlige majoriteten i parlamentet, noe som medførte et tydelig flertall i den lovgivende forsamling (Ashraf og Banuazizi 2001:251). Med andre ord hadde reformbevegelsen nå både presidenten og parlamentet.

Til tross for denne formidable seieren ble det overført lite makt til det lovgivende organ. Reformistene viste seg å ikke være effektive. Det er spesielt to grunner til dette. For det første sitter presidenten og parlamentet med begrenset myndighet til å innføre maktpolitiske endringer av regimet. For det andre kan dette forklares i at den

Øverste Leder raskt begynte å benytte seg av domstolene, Vokterrådet og hans allierte i media, i parlamentet og andre statsinstitusjoner, for å begrense reformene (Gheissari og Nasr 2004:100). I tillegg innledet disse konservative en periode med trusler, overvåkning og terror mot politiske rivaler som intensiverte i utstrekning etter valget i 2000 (Ashraf og Banuazizi 2001:251). De slo hardt ned på pressen, de intellektuelle og andre som kritiserte regimet. Da Khatami var vanskelig å ramme på grunn av sin popularitet og sitt embete, startet hard-linerne å forfølge hans allierte i stede (Siavoshi 1999:324). I tillegg til denne forfølgelsen la Vokterrådet ned veto mot mer enn en tredjedel av Khatamis lovforslag som ble fremmet i perioden 1998 til 2004 (Gheissari og Nasr 2004:100).

At de konservative gikk til så sterke midler som trusler, vold og veto signaliserer at det kan ha vært et ideologisk skifte i politikken som ble fremmet av reformbevegelsen gjennom Khatami. Dette vil bli analysert videre i dette kapittelet.

Khatami forfekter i motsetning til Khomeini verdier som pragmatisme, toleranse og endring. Han uttrykket anger for Irans tidligere ekstremisme og deklarerer at Iran er klar til å følge internasjonale normer basert på gjensidig respekt for statene i det internasjonale systemet, uavhengig av ideologi. Ved å anvende Geertz ideologitaksonomi ser en Khatami bryter med Khomeinis *dualistiske* tankegang der han delte ”de andre”, folket fra Vesten, opp mot ”oss” iranere. Spesielt var Khomeini sitt hat mot Vesten myntet på USA. Khatami derimot annonserte at Iran var klar for å normalisere forholdet til den amerikanske staten, dersom USA ville. ”Vårt forhold til USA vil avhenge av deres oppførsel overfor oss... Nøkkelen til å løse problemet ligger i deres hender, ikke i våre” sa han (Khatami 1997:95). Dette viser en helt annen tilnærming enn Khomeinis ikke-forhandlingsstrategi. Istedenfor å kritisere den amoralske og sekulære Vesten vektla dermed Khatami det ideologiske grunnlaget til de vestlige demokratiene. På denne måten kan ikke Khatami hevdes å være spesielt knyttet til verken absolutte doktriner eller det *doktrinære* aspektet som ideologier. For han var de vestlige demokratiske symboler viktigere enn religiøs dogmatikk.

Derimot er Khatamis ideologi som Khomeinis, *fremmedskapende*. Fremmedskapende elementer i en ideologi referer til de sider som angriper, viser mistillit og arbeider mot de etablerte politiske institusjonene. På samme måte som Khomeini kjempet mot shāhens institusjoner, kjempet Khatami mot de etablerte teokratiske institusjonene. Likevel er det en vesensforskjell her: Khatami kjempet for endring innenfor det sittende regime, mens Khomeini kjempet for å styrte det sittende regimet. Med andre ord søkte han endring utenfra.

Khatami mente at den islamske republikken hadde feilet på flere punkter og at det ville være det beste for landet at man innførte et islamsk demokrati, med et aktivt sivil samfunn. I tillegg skulle det bli lettere å opponere mot regimet og erklære seg uenig. Uenigheter skulle møtes med argumentasjon og rasjonalitet. Disse tankene står i sterk kontrast til Khomeini sine metafysiske tanker om å skape et altomfattende ethos i lys av islamske idealer for staten og samfunnet. Med Khatami sin pluralismetretning er det *totalitære* aspektet mindre tilstedeværende. Likevel kan en argumentere for at dette element ikke er helt fraværende hos Khatami heller, da også han sine tanker tok sikte på å ordne det sosiale og kulturelle liv i tråd med sine idealer. Forskjellen er likevel den at borgerne selv skulle bestemme hva slags politikk de ønsket skulle bli ført innenfor republikken.

Det siste innslaget i Geertz taksonomi, er det *futuristiske* aspektet. Dette betyr om en ideologi jobber mot et utopisk høydepunkt. Hvorvidt Khatami sitt syn på islamsk demokrati er utopisk eller ikke, avhenger av hvilke øyne som ser. På den ene siden står de som hevder at dette aldri kommer til å vinne frem i Iran, på den andre siden står de reformvennlig fortsatt på for reformer. Likevel vil det hevdes her at tanken om et islamsk demokrati ikke er en utopi, men et statsstyre som er fullt mulig å kunne oppnå på sikt.

Etter denne gjennomgangen av Geertz klassifiseringsskjema ser en at tankene til Khatami ikke vektlegger alle aspektene innen taksonomien. I denne oppgaven som vektlegger den ”snevre” definisjonen av ideologi, betyr mangel av ideologiske

kategorier en avideologisering i samfunnet. Det er viktig her å være klar over at her er det flytende overganger mellom å være en ideologi eller ikke. Dette betyr likevel at Khatami sin politiske tanker ikke kan betraktes som ideologi i seg selv, men mer som kritikk av de teokratiske ideer og som argumenter for avideologisering.

Analysen i dette kapittelet viser altså til mer en ideologisk svekkelse, fremfor en ideologisk endring i Iran, gjennom Khatami sin politikk. Han forsvarte og argumenterte sterkt for opprettelse av et islamsk demokrati der det teokratiske konseptet av *velāyat-e faqih* skulle forsones med en moderne offentlig deltakelse i beslutningsprosessene (Amuzegar 2006:65). Videre støttet han en relativ liberalisering av de islamske moralske koder, økt åpenhet i den politiske diskursen (som politisk journalistikk i aviser og kritiske filmer, opprettelse av private organisasjoner, større tilgang til internett osv...) og større vektlegging av kvinners rettigheter.

Problemet til reformbevegelsen var imidlertid at de ikke klarte å innføre disse standpunktene til tross for flertallet i parlamentet og presidenten som sympatiserte med dem. Hovedårsaken til at Khatami og reformbevegelsen ikke fikk innført de store endringene er som en har sett over, den Øverste Leder og de ikke-valgte institusjonene. Den Øverste Leder Khamenei stod frem oftere og oftere i Khatami sin presidenttid som en figur som søkte politisk overlevelse fremfor en realisering av et ideologisk program. Hans senere uttalelser demonstrerer også en pragmatisk holdning (Takeyh 2003:52). Blant annet sa Khamenei følgende i mars 2001: ”hovedkarakteristikken av den nye tanken er muligheten for å kunne fornye seg, oppdatere seg for de skiftende behov og skaffe til veie politiske og sosiale resolusjoner for dagens samfunn” (ibid). Dette viser at de institusjoner Khatami kjempet mot ikke var lett å overvinne.

Alt i alt kan de se ut som om Irans demokratiske reformbevegelse har hatt sin påvirkning for det meste på den intellektuelle debatten om krav og muligheter for et liberalt, sivil og demokratisk samfunn (Ashraf og Banuazizi 2001:253). Khatami har

tilført en ny stil og et nytt språk til presidentrollen. I stedet for å gripe til en politisk tilnærming som den tidligere presidenten, Rafsanjani, vendte Khatami seg til filosofien og i retning av en intellektualisme for å avvæpne sine kritikere (Alterman 2001:28). Et tydelig tegn på dette er det faktum at reformbevegelsen har satt sine spor over hele det politiske landskap. Khatami beriket landets intellektuelle miljø, og gjorde begreper som demokrati svært populært i et land som blir anklaget for å være autoritært og despotisk (Milani 2005:31).

6. Oppsummering

Formålet med denne oppgaven har vært å undersøke de grunnleggende verdier og orienteringer i den teokratiske ideologi samt å vurdere eventuelle endringer i ideologien over tid.

Det har skjedd ideologiske endringer i den teokratiske ideologien siden den ble institusjonalisert gjennom konstitusjonen av 1979. Det første tegnet på endring innledet Khomeini selv ved å opprette "Expediency Council". Dette rådet som skal mekle i lovforslagstvister mellom Parlamentet og Vokterrådet, er et pragmatisk råd som skal tenke på landets beste og er ikke nødvendigvis forpliktet til å ta religiøse hensyn. Det faktum at Vokterrådet med sine religiøse forpliktelser mister deler av makten sin til fordel for et politisk råd, signaliserer at den styrende ideologi er i endring fra å være strengt religiøs til å bli mer politisk.

Den reviderte konstitusjonen av 1989 viderefører vektleggingen av pragmatisk politikk på bekostning av religion. Blant annet blir kravene til den Øverste Lederens kvalifikasjoner forandret i artikkel 109. Denne paragrafen krever ikke lenger at den øverste Lederen skal være den geistlige av øverste rang. Denne endringen ble gjort fordi Khamenei, Khomeini sin etterfølger, ikke besatt de nødvendige kvalifikasjonene ut fra det som konstitusjonen av 1979 stipulerer.

Ved de endringer som ble gjort gjennom konstitusjonen av 1989 viser oppgaven at den islamske republikken Iran har gjennomgått en endring i politisk tilnærming. Fra å være sterkt ideologisk forankret har tilnærmingen blitt mer pragmatisk. Den teokratiske ideologien blir på denne måten svekket gjennom at konstitusjonen har fått flere pragmatiske elementer. Mer presist kan prosessen beskrives som en maktkonsolidering der makten har konsentrert seg rundt Khomeineis embete. Det er vitne til at makten befester seg mer til de menneskene som står den Øverste Leder nær. Således ser en at den islamske republikken beveger seg fra å være en stat

etter Khomeini sin ”oppskrift” med religion i sentrum, til å bli redusert til en autoritær stat.

Til tross for disse ideologiske endringene i den iranske konstitusjonen er det et viktig poeng at Khamenei selv ikke ønsker å bryte med Khomeini sin teokratiske ideologi, men heller søker å være en forlengelse av den. Den første sentrale personen i den islamske republikken som kritiserer den teokratiske ideologi og som søker politiske endringer derimot, er president Khatami. Ut i fra Geertz’ ideologi-taksonomi vil en ikke kunne definere summen av Khatamis politiske tanker som en ideologi. Det er mer nærliggende å betrakte Khatami som en kritiker av den teokratiske ideologi og en talsperson for en avideologisering av staten enn som en person som søker ny ideologisk retning.

Til tross for Khatamis kritikk av den teokratiske ideologien, fikk han til få endringer av betydning i det som til enhver tid var den rådende politikken. Som president i den islamske republikken Iran besitter en ut ifra konstitusjonen, lite reell makt. Dette blir i denne oppgaven vurdert til å være grunnen for de få faktiske endringene Khatami fikk innført. Derimot finner oppgaven en endret politisk diskurs ved at Khatami introduserte kvalitativt nye begreper i politikken som bryter helt med Khomeinis ideologiske retorikk. Dette er begreper som blant annet islamsk demokrati, pluralisme og sivilisert samfunn. Betydningen av å introdusere slike nye helt vitale begreper i den islamske republikken må ikke undervurderes. Introduksjonen av vestlige, sekulære begreper i landets politiske diskurs vil kunne utvide handlingsrommet for enhver bevegelse i det iranske samfunnet som ønsker reformer i retning av demokrati og rettsstat

Kildeliste

Abrahamian, Ervand (1993) *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London.

Akhavi, Shahrough (1985) "Introduction: Ideology and the Iranian Revolution" I Barry M. Rosen *Iran since the revolution*. Internal dynamics, Regional Conflict, and the superpowers. Columbia University Press, New York

Akhavi, Shahrough (1996) "Contending discourses in Shia law on the doctrine of Wilayat Al-faqih" I *Iranian Studies*, Vol. 29, No. 3-4, Summer/Fall 1996, 229-268.

Alterman, Jon B. (2001) "Iran: Came the Revolution" i *Current History*, Vol. 100, Iss. 642, Jan 2001. Academic Research Library.

Amuzegar, Jahangir (2003) "Iran's Theocracy under Siege" I *Middle East Policy*, Vol. X, No. 1, Spring 2003.

Amuzegar, Jahangir (2004) "Khatami: A Folk Hero in Search of Relevance" I *Middle East Policy*, Vol. XI, No. 2, Summer 2004.

Amuzegar, Jahangir (2006) "Khatami's Legacy: Dashed Hopes" I *The Middle East Journal*, No. 90, Iss. 1, Winter 2006, Academic Research Library.

Ansari, Ali M. (2006) *Iran, Islam and Democracy. The Politics of Managing Change*. Second Edition. Chatham House.

Arjomand, S.A. (2000) "Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics of Iran under Khatami" I *Social Research* Vol. 76(2).

Ashraf, Ahmad og Ali Banuazizi (2001) "Iran's Tortuous Path Toward 'Islamic Liberalism'" i *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 15, No. 2, Winter 2001.

Baktiari, Bahman og Haleh Vaziri (2002) "Iran's Liberal Revolution?" i *Current History*, Vol. 101, Iss. 651. Jan. 2002. Academic Research Library.

Baktiari, Bahman og Haleh Vaziri (2003) "Iran: Doubting Reform?" i *Current History*, Vol. 102, Iss. 660. Jan. 2003. Academic Research Library.

Bergström, Göran og Kristina Boréus (2005) *Textens mening og makt. Metodbok i samhällsvetenskaplig text – och diskursanalys*. Studentlitteratur.

Blood, Peter R. ed. (2001) "Afgahanistan: A Country Study". Washington. GPO for the Library of Congress. <http://countrystudies.us/afghanistan/61.htm>

Boolsen, Merete Watt (2006) *Kvalitative analyser. At finde årsager og sammenhænge*. Hans Reitzels Forlag.

Bonham, Matt (2007) *Rhetoric of Terrorism*. Introduction to the On-Demand Lecture. Power point notater.

Boroujerdi, Mehrzad (1996) *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse University Press

Brox, Ottar (1985) "Retorikken i ei offentlig utgreiing" i *Syn og Segn*. Hefte 3.

Brox, Ottar (1993) "Politiske gjerninger som kommunikasjon" kap.2 i Bjørn Erik Rasch *Symbolpolitikk og parlamentarisk styring*. Universitetsforlaget.

Brumberg, Daniel (2001) *Reinventing Khomeini. The Struggle for Reform in Iran*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Buchta, Wilfried (2000) *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*. The Washington Institute for Near East Policy and Konrad Adenauer Stiftung.

Burns, Gene (2005) "Ideology, Culture and Ambiguity: The Revolutionary Process in Iran" I *Theory and Society*. Vol. 25, No.3 (Jun.), 349-388. Springer.

Chabal, Patrick og Jean-Pascal Daloz (2006) *Cultural Troubles. Politics and the Interpretation of Meaning*. Hurst and Company, London.

Clawson, Patrick (2005) *Eternal Iran: Continuity and Chaos*. Palgrave Macmillan, Gordonsville, VA, USA.

Cohen, Abner (1974) *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. London: Routledge & Kegan Paul.

Dahl, Ottar (2002) *Grunntrekk i historieforskningens metodelære*. Universitetsforlaget.

Dabashi, Hamid (2006) *Theology of Discontent: the Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New Brunswick, NJ.

Dilthey, Wilhelm (1999) *Selected Works: Hermeneutics and the Study of History*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

Downes, Mark (2002) *Iran's Unresolved Revolution*. Ashgate.

Eatwell, Roger (1999) "Introduction: What are Political Ideologies?" kapittel 1 i Roger

Eatwell og Anthony Wright *Contemporary Political Ideologies*. Pinter, London and New York.

Elster, Jon (1989) *Vitenskap og Politikk*. Universitetsforlaget, Oslo.

Enayat, Hamid (1983) "Iran: Khomeini's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'" I James P. Piscatori *Islam in the Political Process*. Cambridge University Press, Cambridge.

Fairbanks, Stephen C (2001) "Iran: No Easy Answers" I *Journal of International Affairs* Vol. 54, No. 2. Academic Research Library. 447-464.

Frieden, Michael (1999) "The ideology of new Labour" I *Political Quarterly*, Vol 70.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Inc., Publishers, New York.

Gheissari, Ali og Vali Nasr (2004) "Iran's Democracy Debate" I *Middle East Policy*, Vol. XI, No. 2, Summer 2004.

Gibbons, Michael T. (2006) "Hermeneutics, Political Inquiry, and Practical Reason: An Evolving Challenge to Political Science" i *American Political Science Review*, Vol. 100, No. 4, November 2006.

Hairi, Abdul-Hadi (1977) *Shi'ism and constitutionalism in Iran : a study of the role played by the Persian residents of Iraq in Iranian politics*. Leiden.

Harrison, Kevin (2003) *Understanding Political Ideas and Movements*. Manchester University Press.

Hellevik, Ottar (2002) *Forskningsmetode i sosiologi og statsvitenskap*. Universitetsforlaget.

Heradstveit, Daniel og Tor Bjørge (2000) *Politisk kommunikasjon*. Tano. 2. utgave.

Hiro, Dilip (1985) *Iran under the Ayatollahs*. Routledge and Kegan Paul, London og New York.

Hjærpe, Jan (1992) *Islam: lära och livsmönster*. Stockholm: Norstedts.

Holme, Idar Magne og Bernt Krogh Solvang (1996) *Metodevalg og Metodebruk*. Tano.

Iran Chamber Society (2007) *Historic Personalities. Ayatollah Khomeini*. 24.10.07. http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/ayatollah_khomeini.php

Islam (2007) *Muharram*. 25.10.07 <http://www.islam.com/MFMuharam.htm>

Ismael, Tarq Y., Jacqueline Ismael og Kamel Abu Jader (1991) *Politics and Government in the Middle East and North Africa*". Florida University Press. Miami.

Kamrava, Mehran (1992) *The Political History of Modern Iran. From Tribalism to Theocracy*. Preager. Westport, Connecticut. London.

Kamrava, Mehran (2003) "Iranian Shiism under Debate" I *Middle East Policy*, Vol. X, NO. 2, Summer 2003

Kaplan, David og Robert A. Manners (1972) *Culture Theory*. Prentice-Hall, inc. Englewood Cliffs, New Jersey.

Keddie, Nikkie R. (1983) *Religion and politics in Iran: Shi'ism from Quietism to revolution*. New Haven: Yale University Press.

Keddie, Nikki (2003) *Modern Iran – Roots and Results of Revolution*. Yale University Press. New Haven & London.

Khatami, Mohammad (1997a) *Hope and Challenges. The Iranian President Speaks*. Binghamton University, Institute of Global Studies.

Khatami, Mohammad (1997b) *Covenant with the Nation. Inaugural Speech at the Islamic Consultative Assembly (Majles). August 4, 1997* i "Hope and Challenge. The Iranian President Speaks". Binghamton University, Institute of Global Studies.

Khatami, Mohammad (2007) "The Imperative of Dialogue Between Islam and the West". Internseminar ved Institutt for statsvitenskap, Universitetet I Oslo 15.05.07.

Khomeini, Ruhollah (1980) *Islamsk styre*. Oversettelse fra engelsk oversettelse, Islamic Government. På omslaget: Ayatollah Khomeini's Mein Kampf. Oversettelse: Sissel Klockhammer Helsing. Nå forlag, Oslo.

Khomeini, Ruhollah (1983) "Khomeini Discusses Guardians Council Task" i Brumberg, Daniel (2001) *Reinventing Khomeini. The Struggle for Reform in Iran*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

King, Gary, Keohane, Robert. O & Verba, Sidney (1994) *Designing Social Inquiry*. Princeton: Princeton University.

Kjeldstadli, Knut (1999) *Fortiden er ikke hva den en gang var: en innføring av historiefaget*. Universitetsforlaget, Oslo.

Konstitusjonen til Den islamske republikken Iran 1979

Konstitusjonen til Den islamske republikken Iran 1989

Koranen. Oversatt av Einar Berg. Bokklubben 2000.
<http://www.islam.no/newsite/content/default.asp?Action=Koranen&nTopPage=2&nPage=60>

Krogh, Thomas, Relf Theil Endresen, Irene Iversen og Ragnhild Evang Reinton (2000) *Historie, forståelse og fortolkning. Innføring i de historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter*. Gyldendal.

Martin, Vanessa (2007) *Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran*. I.B. Tauris, London/New York.

Matin-asgari, Afshin (1997) "Abdolkarim Soroush and the Secularization of Islamic Thought in Iran" I *Iranian Studies*, Vol. 30, No. 1-2, Winter/Spring 1997.

Menashri, David (2007) "Iran's Regional Policy: Between Radicalism and Pragmatism" I *Journal of International Affairs*, Vol 60, Iss. 2, Academic Research Library, Spring 2007, p. 153-165.

Milani, Mohsen M. (2005) "Iran, the Status Quo Power" I *Current History*. Vol. 104, Iss. 678. Jan. 2005. Academic Research Library.

Mir-Hosseini og Richard Tapper (2006) *Islam and Democracy in Iran. Eshkevari and the Quest for Reform*. I.B. Tauris, London, New York.

Modaressi, Hossein (1991) "The Just Ruler or the Guardian Jurist: An Attempt to Link Two Different Shiite Concepts" I *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 111, No. 3, Jul.-Sep. 1991, 549-562.

Moslem, Mehdi (2002) *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, Syracuse University Press, Syracuse, New York.

Moslem, Mehdi (1999) "Ayatollah Khomeini's role in the rationalization of the Islamic government" i *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, våren 1999.

Netton, Ian Richard (1992) *A Popular Dictionary of Islam*. Curzon.

Nordby, Trond (2006) "Forelesningsnotater" fra STV4020, høsten 2006.

O'Donnel, Guillermo og Phillippe C. Schmitter (1986) *Transitions form Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. The John Hopkins University Press. Baltimore and London

Olden-Jørgensen (2001) *Til kilderne! Introduktion til historisk kildekritikk*. Gads Forlag, København.

Omid, Homa (1994) *Islam and the Post-revolutionary state in Iran*. St. Martin's Press, Houndmills.

Palmer, Monte (2002) *The Politics of the Middle East*. Thomson, Wadsworth

Rasch, Bjørn Erik (2000) "Islamsk styre og demokrati. Iran etter revolusjonen". <http://folk.uio.no/berasch/DEMOKRATI-ISLAM-.html>

Ricour, Paul (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation*. (Redigert av John B. Thompson) Cambridge University Press.

Ringdal, Kristen (2001) *Enhet og mangfold. Samfunnsvitenskapelig forskning og kvantitativ metode*. Fagbokforlaget.

Roy, Olivier (1999) "The Crisis of Religious Legitimacy in Iran" I *The Middle East Journal*, No. 53, Iss. 2, Spring 1999, Academic Research Library.

Rubin, Michael (2001) *Into the Shadows. Radical Vigilantes in Khatami's Iran*. The Washington Institute for Near East Policy.

Saffari, Said (1993) "The Legitimation of the Clergy's Right to Rule in the Iranian Constitution of 1979" in *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 20, No. 1. p. 64-82

Sadri, Mahmoud (2001) “ Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestri, and Kadivar” I *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 15, No. 2, Winter 2001

Samii, A. William (2001) “ Iran’s Guardians Council as an Obstacle to Democracy” I *The Middle East Journal*, No. 55, Iss. 4, Autumn 2001, Academic Research Library.

Samii, A. William (2004) “Dissent in Iranian Elections: Reasons and Implications” i *The Middle East Journal*, No. 58, Iss. 3, Summer 2004, Academic Research Library

Schirazi, Asghar (1997) *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. I.B. Tauris, London.

Sheikholeslami, A. Reza (2000) “The Transformation of Iran’s Political Culture” I *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. No. 17, Fall 2000.

Schevlin, Neil (1999) “Velāyat-e faqih in the Constitution of Iran: The Implementation of Theocracy”. <http://www.gongfa.com/yilangxianfa.htm>

Siavoshi, Sussan (1999) “Authoritarian or Democratic: The Uncertain Future of Iran” I *Iranian Studies*, Vol. 32, No. 32, Summer 1999.

Soroush, Abdolkarim (1995) *Text in Context*.
http://www.dr.soroush.com/English/By_dr.soroush/E-CMB-19950413-Text_in_Context.htm

Sperber, Dan (1975) *Rethinking Symbolism*. Cambridge University Press.

Takeyh, Ray (2003) “Iran at a Crossroad” I *The Middle East Journal*, No. 57, Iss. 1, Winter 2003, Academic Research Library.

Thiesen, Finn (2007) Forlesninger semesteret våren 2007 i persisk 2, Universitetet i Oslo.

Torstendal, Rolf (1966) *Introduktion til historieforskningen. Historia som vetenskap. Natur og Kultur*. Stockholm.

Twait, Tony, Lloyd Davis og Warwick Mules (2002) *Introducing Cultural and Media Studies. A semiotic approach*. Palgrave, Houndmills.

Turner, Victor (1964) "Symbols in the Ndumu Ritual" i Max Gluckman: *Closed Systems and Open Minds*, Oliver and Boyd, Edinburgh.

Turner, Victor (1975) "Symbolic Studies" i *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4, pp. 145-161.

Vahdat, Farzin (2005) "Religious Modernity in Iran: Dilemmas of Islamic Democracy in the Discourse of Mohammad Khatami" I *Comparative Studies of South Asia, Africa*

Vahdat, Farzin (2007) *Religious Modernity in Iran: Dilemmas of Islamic Democracy in the Discourse of Mohammad Khatami*" Gjesteforelesning ved Universitetet i Oslo, 23. august 2007.

Visser, Reidar (2004) "Shi'i Perspectives on a Federal Iraq: Territory, Community and Ideology in Conceptions of a New Polity" side 125-166 i Heradstveit, Daniel og Helge Hveem (2004) *Oil in the Gulf: Obstacles to Democracy and Development*. Aldershots, Ashgate.

Vogt, Kari (1993) *Islams hus. Verdensreligion på fremmarsj*. J.W. Cappelens Forlag AS.

Weber, Max (1978) *Economy and Society*, vol. 1 av Guenther Roth og Claus Wittich, University of California Press, Berkeley.

Weber, Max (1993) *The Sociology of Religion*. Beacon Press, Boston.

Zonis og Mokri (1991) "The Islamic Republic of Iran" I Ismael, Tarq Y., Jacqueline Ismael og Kamel Abu Jader (1991) *Politics and Government in the Middle East and North Africa*". Florida University Press. Miami.

Østerud, Øyvind (2002) *Innføring i politisk analyse*. Universitetsforlaget.
